NUOVA SERIE — ANNO IV. - 1926 — FASCICOLO I.

“DIDASKALEION”

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORE: **Sisto Colombo**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - CATANIA

SOMMARIO

CONCETTO E FORMA NELLO STILE DI TERTULLIANO.

Prolusione a un corso libero di latinità cristiana nella R. Università di Torino.

L'opera di Tertulliano è il fatto letterario più caratteristico della latinità cristiana. Osservata nel suo insieme, quest'opera ci appare come una irta roccia cristallógena, dove ai grovigli informi si alternano volta a volta le splendide superfici limpide, accese di vivi riflessi cangianti: bella di quella beltà nativa e quasi selvaggia, che più attira e ci appassiona nel meraviglioso prodursi e nel lento divenire delle nature create. Alla fine del secondo secolo e sull'inizio del terzo, quest'opera ci appare nelle origini cristiane come creatura adulta e vigorosa, prima e robusta sintesi di una lunga fase di passione e di pensiero: passione nutrita di speranze grandi e nuove, e già rossa di martirio e di sangue; pensiero germinato da una nuova visione della vita, ricco di valori morali nuovi o rinnovati, vibrante di una fede che come febbre ardeva le vene, e assorta nella prossima aspettazione di un mondo redento e tutto rivestito di grazia come una campagna primaverile, paludato nei candori dell'innocenza, instaurato nella giustizia, agitava le grandi ali delle audaci speranze, detergeva l'anima umana da secoli di schiavitù e di oscurità. Il messaggio evangelico era la zolla fatale di lievito affondata nella massa inerte, che corrompeva e distruggeva ogni cosa vetusta, restaurava le interne fibre delle volontà, preparava pel genere umano una nuova e vasta esperienza estetica e morale. Come una lama di spada protesa e bene affilata, la

volontà di generazioni intorpidite si ergeva a chiedere la libertà dello spirito o la morte: la libertà era negata e la morte era eletta piuttosto che ricadere nel servaggio da cui le anime si sentivano misteriosamente affrancate. Mai nella storia umana si vide una resurrezione così impetuosa, una chiaroveggenza così immediata dei valori spirituali, uno spregio della vita così calmo e cosciente per un'idea sovrana, per l'amore invincibile verso un nome e una realtà personale ineffabile. Quel nome era penetrato a fondo nella vita delle moltitudini: schiavi affrancati nello spirito, patrizi confusi e umiliati, volghi rozzi compenetrati d'un'onda di soavità e gentilezza, filosofi turbati da una voce profonda che come vento in selva scuoteva fino alle radici le loro faticose costruzioni dialettiche, adoratori della forma distolti dalle vanissime contemplazioni e messi dinanzi ai più gravi problemi dell'essere e del sentire, idoli vecchi infranti e distrutti: tutto ciò si compieva nel silenzio operoso di due secoli, in seno a una moltitudine sempre crescente, che nelle sinassi quotidiane, nelle veglie liturgiche, nell'agápe eucaristica, effondeva l'entusiasmo religioso individuale e collettivo nella fluente vena della improvvisazione e del canto, viveva della sua fede, di questa si faceva il suo calice di delizia o d'amarezza, esposta ogni giorno all'insidia, alla denunzia, all'arresto, alla prigione, al supplizio. Il sangue più innocente dopo quello di Cristo, si versava talora a stille, talora a torrenti: e quel sangue irrigava il fecondissimo terreno del pensiero nuovo, quel sangue rigerminava in nuove turbe di redenti, era il néttare che accendeva e agitava, suscitando nella morte la speranza della vita, nella vita la luce dell'idea, nell'idea il fuoco della passione struggitrice. Tertulliano lo disse: *semen est sanguis christianorum*. Quell'orrore pánico che deve provare l'assassino nel versare il sangue del suo simile, diventava una indicibile ebbrezza per il martire che versava il sangue proprio in un impeto d'amore, nel tacito grido di tutta l'anima assetata di purezza, di giustizia, di libertà. Quella ebbrezza era epidemica: si effondeva, si

comunicava, destava improvvisa in cento e mille altre anime la meravigliosa e divina sete della redenzione: l'idea trionfava inerme e invitta.

In questo ardore di fede nasceva la letteratura cristiana: nasceva col canto sulle labbra; i primi suoi accenti sono effusioni di semplice e profonda poesia. Una poesia primitiva, ignara di ogni legge e tradizione scolastica, ribelle al freno dell'arte, insofferente di strutture elaborate e simmetriche, sempre associata alla melodía, colorita delle crepuscolari visioni del simbolo, piena di intensità nella consapevolezza di grandi e immortali speranze. Come nei primordii di ogni letteratura spontanea, troviamo nelle origini letterarie cristiane il canto come necessario supplemento espressivo, dove la parola era incapace da sola di corrispondere alla intensità dell'ispirazione: un canto in cui la passione ispiratrice era unica, confusa, amorfa, senza limite estetico fra la gioia e il dolore: un trepidare arcano di cuori che si struggevano senza morire, e cantando si effondevano nei ritmi incerti e ácroni come un polso di febbre. E fra l'onda fluente di questa poesia moltilingue e quotidiana, la prosa si foggiava povera e rude nelle forme ancora instabili del nuovo pensiero, ispirandosi alla semplice didascalía delle catechési, provando le sue deboli forze nel commosso sermonare, nella lettera dettata con la fretta e l'agitazione di un libello clandestino, destinato a percorrere le comunità come un araldo che porta nella destra la fiaccola incendiaria di una divina conflagrazione. La parola era un'arma, un sospiro, un fiore, un voto, un grido: la culla della nuova letteratura fu inondata di canto e di preghiera, la fede e l'attesa del martirio sono le supreme ragioni estetiche delle origini cristiane; nulla di comune con le letterature precedenti potremmo riscontrare in questa prima effusione dell'anima cristiana collettiva, che assorta nella sua visione interiore, cercava le parole non per dilettare altri, ma per narrare sè stessa.

Due secoli trascorsero in questa accesa màturazione di pensiero e di sentimento, i cui frutti letterarii andarono in

gran parte dispersi, ma possiamo rintracciarne le scarse reliquie nel pochissimo che di quell'epoca ci è giunto, in molti casi confuso frammezzo alle scorie di documenti posteriori e di poco valore. In queste tracce del primitivo pensiero cristiano riscontriamo le forme incerte e primordiali di ogni letteratura bambina; sotto l'impressione profonda dell'annunzio evangelico, lo spirito umano risaliva alle native sorgenti della espressione e, posto nella sua fresca e rinnovellata puerizia dinanzi alla natura, ne subiva il fáscino con l'intensità di un fanciullo, e così come sentiva, notava: ed erano note della più schietta e originale poesia.

Più tardi, coll'aprirsi del IV secolo, il pensiero cristiano avviato già alla riflessione, tentò di adagiarsi nei numeri armoniosi e simmetrici della prosa e della poesia elleno-romana, e in parte vi riuscì: ma il suo contenuto ideale persiste inalterato. Finchè l'Impero era rimasto in piedi compatto e formidabile, il cristianesimò rifuggì istintivamente da ogni contatto di forma; quando il colosso decadde e rovinò, quasi turbato dinanzi a tanta ruina, ne raccolse la splendida veste letteraria per conservare ai secoli come fregio di valori nuovi una eredità di gentilezza e di coltura che non doveva perire.

Quando Tertulliano scriveva, la conciliazione formale fra paganesimo e cristianesimo non appariva ancora possibile. Qualche passo verso questo connubio era stato timidamente mosso dagli apologeti greci: ma su questo punto si è voluto affermare troppo. Nella realtà, neppure gli apologeti greco-cristiani hanno cercato direttamente un'alleanza di pensiero e di forma col mondo elleno-romano; se l'opera loro può apparire in alcuna parte compenetrata di ellenismo, ciò va spiegato come fenomeno di pura contingenza. Dovendo essi esporre le ragioni della propria fede e dimostrare l'innocenza della propria condotta dinanzi al mondo greco-romano, si indirizzano al ceto colto, con la speranza di guadagnarne la stima, o almeno, di disarmarne la diffidenza. A questo pubblico ristretto e raffinato non potevano essi rivolgere il semplice e rude linguaggio della didascalia corrente;

bisognava assumere una tinta di sapienza, ammantarsi per un istante col pallio filosofico, rivelare certi aspetti dell'insegnamento cristiano, che trovassero qualche piccola o grande corrispondenza con le migliori intuizioni dell'antica saggezza. Questo essi fecero di proposito, per iscopo difensivo e di propaganda, senza pretesa di ellenizzare il messaggio cristiano, se non in quanto certe posizioni di pensiero, certi atteggiamenti di spirito che sono nel fondo primigenio della coscienza umana, e che il paganesimo aveva nella vita pratica e nella decadenza del politeismo obliterati, erano rimessi in piena efficienza estetica e morale per virtù di idealità nuove. Questo per ciò che riguarda il pensiero; quanto alla forma gli apologeti greco-cristiani ci appaiono disadorni e incerti: quasi che l'ansia dello spirito nella urgenza di una disperata difesa non permettesse di stendere i concetti negli armoniosi numeri dall'attica eleganza.

Tertulliano come apologeta, e in generale come scrittore, è un ribelle: e in ciò consiste per noi il suo massimo valore. Se gli apologeti greci, dovendo attardarsi in un discorso persuasivo e conciliante giunsero a noi un poco mascherati di ellenismo, Tertulliano disdegnò ogni scampolo di quelle fogge d'imprestito, per lui esotiche e incompatibili. Sotto questo aspetto il cartaginese-latino assai meglio che i greci suoi antecessori, ci rappresenta la continuità di quella tradizione letteraria che nacque con l'annunzio cristiano e da quello sempre ed unicamente nell'età prima trasse le sue ispirazioni. Questo periodo di schietta originalità ha il suo termine, com'io penso, con Clemente d'Alessandria pei greci e con Tertulliano pei latini.

Come scrittore il nostro cartaginese è sopratutto un temperamento. Egli ha portato in tutta l'opera sua sè stesso, le sue tendenze, le sue angolosità di spirito, la sua insofferenza delle mezze misure, delle posizioni incerte, la sua inesauribile vena di ironia e di sarcasmo: e prima d'ogni altra cosa vi ha portato l'incandescenza della sua fede, una fede acquisita, non ereditata per tramite di consanguineità

– *fiunt, non nascuntur christiani* – una fede che penetrava e informava tutta la vita, ispirava ogni movenza di pensiero, ardeva di baldanza proselitista, non conosceva compromessi, non cercava di accreditare sè stessa con sillogismi nè con le simpatie richieste e ottenute, ma solo chiedeva d'essere avvalorata e suggellata col sangue.

È una grande miseria l'essere ridotli a scrivere senza avere nulla da dire, lo scrivere per trovare un diversivo alla quotidiana e grave noia che insegue lo spirito malato e sfibrato, come l'ombra opaca tien dietro al corpo; scrivere per lo sforzo vanissimo di rifare il già fatto, di riprodurre artifici, immaginare arguzie accessibili e gradevoli a un pubblico che legge per frenare lo sbadiglio, rasserenare la mente ottusa, passare un quarto d'ora senz'accorgersene, insomma, per ammazzare il tempo. Da più di un secolo in Roma latina tutta infarcita di idiomi, di genti, di culti e misteri ellenici, in Roma imperiale tutta immersa nell'ozio, e oppressa da servitù, si pativa di questa indigenza letteraria. Da Traiano in poi, dopo la voce austera di Tacito, nulla era stato prodotto che non fosse vano esercizio di forma, indigesta erudizione di epitomatori, sfacciata adulazione di panegiristi venali, oscenità mimografiche. L'anima Romana pareva esaurita; quello spirito latino sagace, vigile, profondo qualche volta, agile assimilatore, che aveva creato i grandiosi numeri della eloquenza tulliana, che aveva sistemato in libera repubblica il civico regime con le incisive formole del giure, che nelle solitarie meditazioni di Lucrezio aveva contemplato l'origine e il divenire del cosmo, che aveva esaltato le origini italiche nell'epos di Ennio e Vergilio e nelle deche di Livio, che aveva dato alla passione accenti commossi con Catullo e Properzio, che infine aveva foggiato la satira traendone la sostanza dal fondo stesso del suo proprio temperamento, non aveva più un lampo di vita. Alla sopraffazione ellenistica avevano resistito i due Annei, Seneca e Lucano, l'uno idolatrando nel conciso eloquio le stoiche virtù, l'altro esaltando i vindici pugnali della libertà; ultimo Tacito s'era adoperato con uno

stile concitato, nervoso, asperso di pacato e amaro disprezzo a bollare d'eterna infamia le gesta da altri esaltate come epopea. Non era libera la penna. Chi osasse palesare apertamente il proprio pensiero negli ultimi decenni del primo secolo, risicava la vita e le sue opere venivano sequestrate o bruciate; prima dei barbari d'oltr'Alpe, la ferocia sospettosa delle tirannidi alternantisi nella convulsione delle lotte civili ci privava degli scritti di alcune grandi anime romane. In tale atmosfera tornava più opportuno e decoroso spezzare la penna piuttosto che piegarla all'adulazione o condurla a diporto su le oziose e vanissime carte. Chi aveva cuore generoso taceva; chi scriveva offriva inezie e puerilità. Ed ecco che, mentre ogni luce di spirituale visione languiva nel comune letargo, un inopinato risveglio si palesa negli strati sociali fino allora diseredati di diritti e di coltura, un fenomeno di ordine morale, sociale e religioso, semplice nelle apparenze, complesso nella natura, incompreso nelle sue manifestazioni, attrae l'attenzione dei dotti e dei grandi. L'impero si vede minacciato da una propaganda che un'arte sagace di calunnia presentava come ostile e delittuosa; Frontone di Cirta lancia un libello che suscita immenso rumore; si parla dei cristiani, o *chrestiani,* come dicevano; le più stolte invenzioni corrono fra il pubblico del circo e dell'anfiteatro. Le prime vittime neroniane lanciano il loro grido di fede, che non è inteso, che è accolto come provocazione blasfema. Le anime pudibonde che nell'anfiteatro saziavano gli occhi nel sangue gladiatorio e nella vita privata praticavano una morale bolscevica, inorridiscono, gridano l'anatéma contro gli *hostes publici;* ad ogni tratto la voce sinistra risuona: *christianos ad leonem*. Il martirio cristiano, già da decenni iniziato, aumenta come rossa aurora piena di eroici augurii. La persecuzione viene organizzata con rescritto da Traiano, spinta tumultuosamente da Marco Aurelio, da Settimio Severo, da Massimino; regolata più tardi con editti da Decio a Diocleziano. Gli apologeti prendono timidamente la parola, esprimendosi in lingua greca per meglio farsi udire nella Roma

latina, in difesa di innocenti calunniati e sacrificati al furore di un volgo incosciente.

In questo mezzo una voce più robusta e più sdegnosa delle altre risuona nell'idioma di Livio e Sallustio e Tacito di là dal mare, dall'Africa Romana, e si dirige agli *antistites imperii*, a un imperatore pur esso africano d'origine, Settimio. Da questo esordio s'inizia l'opera letteraria di Tertulliano. Egli impugnò la penna da poco tempo convertito alla nuova fede, da ardente e audace neófito, deciso di farsi avvocato di questa sua nuova fede diffamata e martoriata. Gli strazii dei martiri sono torture della sua propria carne, sono un'agonia di tutta l'anima sua, e sotto la pressione di questo passionato raccapriccio, medita la sua difesa. Finalmente l'eloquio latino risorgeva rinnovato, pieno di baldanza e d'impeto, sprezzante di precetti d'arte e d'ogni bagaglio scolastico. Come il satirico aquinate, il nostro africano non scriveva se non quando la sua indegnazione lo trascinava:... *facit indignatio versum* (IUVEN. I. 79). Il suo insorgere improvviso e irruente è una ribellione di tutta l'anima contro la forza armata che immola le vittime inermi di una grande idea. Tertulliano non ci dice i particolari della sua prima adesione al cristianesimo: soltanto ci fa sapere che non era nato da parenti cristiani. Ma è facile intuire che la vista di qualche procedura anticristiana, gli strazii tollerati da qualche martire cartaginese con inalterata resistenza, la nobile calma delle vittime e quell'arcano raggio di speranza che le aureolava nel supplizio estremo, la pietosa assistenza dei fratelli di fede nell'udienza proconsolare, nel carcere, al luogo dell'esecuzione capitale, le relazioni protocollari dei martirii, che circolavano fra la turba cristiana come ricordo commosso, pegno di fede, richiamo alla lotta cruenta, il tutto illuminato dal nome di Cristo, lo abbiano colpito di stupore, prima, poi incuriosito, finalmente deciso a considerare il fenomeno, a studiare l'anima di quelle vittime e che cosa ci fosse di vero nelle accuse loro imputate, a esplorare il sostrato di quel messaggio misterioso nel cui nome prodigavano la vita. Ciò si deduce,

mi sembra, con piena sicurezza dalle ultime parole dell'*Apologeticum* tertullianeo, piene di sarcastica intensità, e che hanno valore di una pagina autobiografica. « Molti tra i vostri, dice, cercano di infondere la resistenza ai tormenti e alla morte, come Cicerone nelle Tuscolane, Seneca nei Casi fortuiti, Diogene, Pirrone, Callinico: eppure le loro parole non hanno trovato tanti discepoli quanti ne trovano i cristiani, i quali persuadono coi fatti; e proprio quella che voi vituperate in costoro come ostinazione, ci è maestra. Chi non si turba dinanzi a quella e non s'induce a ricercare da che cosa realmente sia ispirata, e dopo la ricerca aderisce, e dopo l'adesione invoca il martirio, per riscattarsi tutto nella grazia divina, per sentire sopra di sè tutto il perdono di Dio in cambio del proprio sangue? » Così era giunto alla fede il nuovo avvocato della causa cristiana. Difendendo il cristianesimo egli difende le proprie supreme ragioni di esistenza, l'aspirazione alla propria integrità morale, la sua piena libertà di assecondare anche nella pratica della vita un intimo bisogno di sincerità e di purezza, di agire in conformità d'un'idea grande che dà all'esistenza un valore nuovo. Non insorge per spirito antiromano. Nativo d'Africa, egli sente tuttavia la grandezza di Roma, è profondamente compreso della vasta missione politica e dei lontani destini dell'impero. Egli dice espressamente che l'impero finirà col mondo e che il mondo durerà quanto l'impero. Quale fede più assoluta nei destini di Roma, che quella di un cartaginese, nella cui mente si affaccia la rovina eventuale dell'impero come causa o come effetto di una conflagrazione universale, di una catastrofe immane che travolgerà il cosmo, di una catarsi immensa della natura tutta, come se dopo l'ultimo sforzo durato nel generare il colosso onnipotente, dovesse precipitare scardinata nell'abisso, avviarsi verso una vasta e misteriosa palingenesi di tutto il creato? Tale visione era nella mente di Tertulliano. Il suo grido appassionato in difesa dell'idea inerme contro la forza preponderante, era subordinato all'eternità dei destini di Roma.

Come difensore dei cristiani, Tertulliano non segue le orme degli apologeti greci e se ne allontana specialmente quanto al modo di impostare la causa. Seppure nella critica della mitologia attinge a fonti comuni, cioè a raccolte mitografiche usate già dai precedenti e ancora dai successivi scrittori anti-pagani, egli assume un atteggiamento nuovo elaborando la sua tesi difensiva su una base giuridica, attaccando cioè in pieno la procedura romana riguardo ai cristiani, rifacendosi dal rescritto di Traiano a Plinio; il fulcro della sua difesa riposa saldamente su questo terreno positivo, e da questa base egli digredisce ampiamente nella refutazione delle calunnie volgari di delitti occulti, e delle accuse formali di empietà e di lesa maestà. L'oratoria romana ritrovava il suo nerbo e prendeva a trattare una causa che, al di sopra di ogni privata contesa, interessava a fondo lo spirito dei contemporanei, la fede delle moltitudini e l'avvenire della coscienza collettiva, avviata a una supervalutazione dei fatti spirituali sul preponderare della forza.

Certo il programma difensivo di Tertulliano e la sua visione dei rapporti fra cristianesimo e impero sono paradossali. Il paradosso è retaggio dei grandi scrittori. I cristiani erano dichiarati *publici hostes;* le accuse di omicidio rituale, di cene tiestee e di promiscuità sessuali, erano troppo grottesche per esser prese sul serio: il nostro apologeta se ne sdegna perchè si vede costretto a discuterle e a sfatarle, ritorcendole, col suo piglio sarcastico abituale, contro gli avversarii. L'accusa di empietà – *crimen religionis* – era invece formale e gravissima, suffragata dal fatto evidente che i cristiani non partecipavano al culto ufficiale: tuttavia era facile eluderla osservando che molti culti stranieri erano da tempo tollerati in Roma con diritti di immunità, di associazione, di sepoltura in comune, talora con privilegi. D'altra parte quest'accusa prestava al cartaginese l'occasione più propizia per formulare e accentuare quell'appello alla libertà interiore, che era allora il reclamo più imperioso del cristianesimo, per invocare quella tolleranza che è necessaria per

la spontanea e feconda conspirazione di tutte le energie spirituali al supremo fine del comune progresso. Ma l'accusa d'essere *nemici dello Stato* implicita nel *crimen maiestatis*, che formulata con la designazione di *publici hostes* esponeva i cristiani, come già osservava Tacito, all'odio pubblico, era così formidabile per la sua stessa indeterminatezza, che nessuna destrezza avvocatesca sarebbe valsa a efficacemente ribatterla. Tertuliano vi si indugia con passione: — come potete - dice - chiamare nemici della cosa pubblica questa gente che non fa male a nessuno, che riconosce e rispetta poteri costituiti, che partecipa secondo le proprie attitudini alla vita economica dell'impero, che nella sua disciplina moale ha il divino precetto di perdonare ai propri nemici, che proessa un'austerità di costumi da nessuno contestata nonostanti le stolte calunnie, che non si sottrae agli obblighi più onerosi, quali la milizia e il pagamento dei tributi, e infine, sebbene rifiuti di adorare nell'Imperatore un uomo che usurpa onori divini, prega Dio per l'Imperatore e per la stabilità dell'impero: e lo prega con puro cuore, con mani innocenti, con sincero voto, non come i pagani, che mentre fanno sacrificio votivo e bruciano aromi al nume imperiale o rispondono in coro cadenzato all'acclamazione litanica propiziatrice per il sovrano, preparano in cuor loro la congiura contro di lui, hanno già designato il tempo e il luogo per assassinarlo e mormorano fra loro il nome del successore? — L'apostrofe è di grande efficacia, ma qui appunto emerge il paradosso. Se il nostro apologeta ne fosse cosciente, non saprei dire: ma penso che egli non riuscisse a comprendere che cristianesimo e impero erano allora due termini inconciliabili, e che il successo finale dell'uno doveva fatalmente coincidere con lo sfasciamento dell'altro: perchè come il cristianesimo nell'individuo penetrava le più profonde fibre dello spirito mutando radicalmente le direttive della vita morale, così penetrando nella vita collettiva avrebbe capovolto i valori sociali e travolto i vecchi regimi politici fondati unicamente sul prevalere delle

classi più forti. L'àntitesi storica era già posta in atto e verrà elaborata in idea da Agostino nei libri della *Città di Dio*. Tertulliano non ebbe chiara visione di questa fatale antitesi, e con discorso paradossale, ma pieno di vigore, intravedeva la soluzione di essa in una libera attività del cristianesimo in seno all'impero.

La stessa tendenza al paradosso dimostra il cartaginese in quella parte dell'opera sua che versa intorno alle questioni interne della Chiesa del suo tempo. Ci sorprende il fatto che, mentre nella polemica antipagana egli auspicava la pace e l'alleanza tra il messaggio di Cristo e l'impero di Giove Capitolino, nella controversia disciplinare invece dimostra una esclusività che lo portò a una quasi totale segregazione dalla Chiesa, e a inveire, lui prete cartaginese, contro il romano papa Callisto, da lui detto ironicamente *episcopus episcoporum*. Partigiano deciso del rigorismo più inflessibile, giunge a stabilire una recisa distinzione fra cristiani perfetti o *pneumatici (spirituales)* e gl'imperfetti o *psichici (animales)*, e ad accreditare l'efficacia di carismi spiritali di dubbia autenticità, appellandosi all'autorità di un frigio profeta detto Montano e di due profetesse della scuola di lui, delle quali adduce talvolta gli oracoli. Non insisterò qui sull'adesione di lui a quella che fu detta eresia montanistica: critici recenti hanno voluto attenuare su questo punto l'opinione tradizionale e non discuto. Montanista o no, Tertulliano in materia disciplinare dimostra una forte tendenza verso quegli irrigidimenti di forme che avrebbero impedito al cristianesimo la stabile conquista dell'ellenismo mediterraneo, per cui urgeva invece l'abbandono di tutte le posizioni estreme, salva restando la dottrina e la santità del messaggio evangelico. Questo scrittore, che era così penetrato della unità insolvibile e inalterabile dell'impero capitolino, non lo fu egualmente riguardo all'unità cattolica della Chiesa: la sua poca sensibilità riguardo a questa suprema esigenza della disciplina ecclesiastica, lo fece qualificare dallo stesso suo connazionale Agostino come un segregato, e diffuse intorno al suo nome e alle sue opere

quella che uno studioso nostro definisce una vera congiura del silenzio.

Più equilibrato si mostrò il cartaginese nella polemica antieretica, ponendo come base dell'autenticità dottrinale ciò che egli chiama con termine giuristico la *praescriptio haereticorum,* cioè la eccezione d'invalidità opposta a quei maestri che pretendevano di rispecchiare nei loro aforismi l'insegnamento apostolico, mentre gli Apostoli, anteriori di tempo, avevano insegnato diversamente; più tardi si preferirà un altro principio, quello della *traditio,* intuito da Ireneo di Lione, elaborato con facile e perspicua eloquenza latina dal lirinese Vincenzo, e destinato a prevalere come criterio di ortodossia.

Se il pensiero di Tertulliano manca di coesione logica e pecca di paradosso, non per questo ne resulta sminuita la sua originalità come scrittore; direi quasi che le virtù del suo eloquio si avvantaggiano assai dei difetti del suo pensiero, perchè è più facile trovare qualità stilistiche eccezionali in un pensatore paradossale che in un terso e impeccabile ragionatore.

Lo stile di Tertulliano presenta i caratteri di ogni scrittore dotato di una spontaneità immediata e che esprime il proprio animo con la rapidità della ideazione estemporanea. Rotto e balzante come torrente ingrossato, procede sotto la pressione del vivo sentimento, coglie l'idea nel suo aspetto complessivo, non s'attarda a distendere il concetto negli ampii e sonori ondeggiamenti d'un largo periodare, esce per la via più breve trascurando di dar rilievo ai particolari, incide il pensiero anzichè dipingerlo, trascura la chiarezza a vantaggio della intensità.

Nella storia del pensiero umano si è talora trascorso un intiero secolo scrivendo prolissamente senza nulla dire: secoli di faticosa e sterile riflessione, di logorante imitazione, di asservimento a quell'abito convenuto che impone alle libere lettere il capriccio della moda non altrimenti che alle fogge del vestire o alle smorfie della etichetta. Allora, non sapendo che dirsi, non sentendosi fremere di sacra passione,

non trovando nè in sè nè fuori di sè l'ombra di un'idea, relegati come captivi in una bassa pianura senza orizzonti e senza uscite, gli uomini di lettere si struggono rimuginando il passato, elaborando scheletri politi senza potervi insufflare un'anima: allora si fa la storia del proprio pensiero, si esumano vecchiumi imprestandosi il macabro entusiasmo del contemplare cadaveri. La spontaneità è dote delle età creative, è pregio di pochi grandi. Si manifesti essa nella geniale e simpatica irruenza di un eloquio denso di passione, o nella facile imaginativa che dà vita e moto all'idea germinante come pura vena sorgiva, è sola condizione di vitalità lunga, sola ragione di sopravivenza d'un'opera letteraria. Uno scrittore spontaneo si presenta con una impronta che è scolpita in lui palese come i lineamenti materni, con una movenza che lo predomina, con un certo atteggiamento che non è posa riflessa, ma tendenza ingenita, specchio d'anima, quasi eco della parola intima che gli erompe irrefrenata da tutto l'essere e determina la mossa dell'eloquio qualunque sia stata l'occasione che lo spinse a prendere la penna. Il nostro cartaginese è scrittore spontaneo, e, suo carattere ingenito, inabolibile, quasi riflesso della sua interiore fisonomia, è il sarcasmo, che in lui dà vita a ogni concetto e foggia la sua frase sempre a guisa di punta sagace e insidiosa nello scalfire e nel penetrare profonda. Il sarcasmo è il motivo estetico fondamentale in questo scrittore, che tutto asperge di questo acre distillato, e pare non abbia tra le sue facoltà espressive la corda dei miti e soavi sensi; il sarcasmo ad ogni tratto gli prende la mano, lo induce a caricare le tinte, gli suggerisce crudezze di sapore fescennino non solo nell'accredine dell'invettiva, ma pur nei momenti più elevati e solenni delle sue perorazioni.

Quando la letteratura è una professione anzichè una missione, il sarcasmo è l'arma dei deboli, un comodo mezzo di procurarsi un *alibi* nel campo della logica od anche nelle esigenze morali. Nel nostro scrittore invece è un fatto estetico che si sottrae a qualsiasi determinismo e agisce come i

moti della incoscienza. La vena sarcastica trae il nostro scrittore al paradosso; io credo, per esempio, che solo l'esuberanza di questa vena potè far dire ripetutamente a Tertulliano che nulla poteva esservi di comune tra un filosofo e un cristiano: antitesi sarcastica, non dialettica, in pieno contrasto con l'affermazione di lui sopra ricordata, che impero e cristianesimo potessero e dovessero perdurare uniti sino alla fine del mondo, in una convivenza inammissibile, senza scambio reciproco di cultura e di pensiero. L'anima sarcastica imprime all'eloquio tertullianeo una forte tinta realistica, per cui le nature inafferrabili, i rapporti soprasensibili, le nozioni crepuscolari del simbolo misterioso, vengono prospettate in rilievo, prendono forma vivente e per lo più sono raffigurate nelle realtà cosmiche, o adombrate nella inesauribile varietà della metafora. Il realismo dà all'eloquio tertullianeo un aspetto pittoresco, per la frequenza dello spunto aneddotico, dell'accenno d'attualità, per la vivace descrizione di usanze private e pubbliche, da cui possiamo agevolmente e proficuamente ricostruire un grande quadro della vita romana provinciale nel secondo secolo.

Da tale schietto temperamento è dominato il linguaggio di questo scrittore, che rispecchia tutte le fasi della latinità adotta con opportuna facilità voci antiquate e neologismi, voci greche e parole vernacole, foggia il periodo seguendo il ritmo del sentimento: armonico nei momenti di calma e con clausole metriche impeccabili, tempestoso e rotto nella fase più frequente della concitazione e dello sdegno. Come scrittore cristiano, egli ha foggiato con precisione sorprendente i termini tradizionali della didascalia religiosa latino-ecclesiastica, designato i rapporti soprasensibili e le più ardue concezioni dottrinali con una chiarezza raramente raggiunta dopo, sorpassata forse mai. Il concetto religioso in lui ci appare in due momenti che restano distinguibili anche se sovrapposti: quello della formulazione schematica e quello della visione estetica. Nel primo caso la frase tertullianea è rigidamente subordinata all'insegnamento catechistico, il quale

in lui trova rapporti verbali precisi e definiti; quando invece il suo linguaggio dall'astrazione della formula esatta si effonde come eco di una intima e personale esperienza religiosa e si fa interprete d'una fede che è passione unica, voto supremo, dedizione completa di tutta l'anima, fede tanto più intensa e salda quanto più largamente partecipata, allora lo scrittore attinge con geniale libertà a quella eterna sorgente di emozione e di espressione che è la natura. Ogni essere creato, grande o piccino, vivente o no, dagli astri al piccolo verme, attrae l'attenzione e la meditazione del nostro scrittore, che in ogni aspetto cosmico, in ogni angolo del creato ravvisa le eterne parole della sua fede e contempla qualche vivo riflesso della grandezza di Dio. La natura in tutte le sue manifestazioni colorisce, illumina, sottolinea il suo pensiero, entra ad ogni istante nel suo discorso come paragone, come simbolo, come invocato ed eloquente testimonio di ciò che la mente non può a pieno comprendere come è sentito dal cuore. La natura esteriore è per Tertulliano il veicolo dell'eterno simbolo di un mondo trascendente intuito fin dai primordii del pensiero umano, chiarito e illuminato d'innocenza e d'amore nell'annunzio cristiano; e la natura interiore, l'eterno istinto dell'anima verso antiche, durabili e inesplebili brame di bontà, di grandezza e di riscatto morale, gli suggerisce la famosa affermazione, non ancora smentita, che *l'anima è naturalmente cristiana*.

Tertulliano è scrittore ricco di forte vitalità: per questo, nonostante la sopra denunziata congiura del silenzio fattasi intorno a lui fino a S. Gerolamo, che per primo ne registrò le opere, è giunto a noi, se non con tutta, con gran parte dell'opera sua. La sua parola trovò eco sempre nei secoli medievali, come l'attesta il non piccolo numero di manoscritti, e destò l'attenzione e ottenne le dotte cure degli umanisti che ne allestirono le prime stampe.

Si direbbe che l'interesse per questo irsuto e geniale prosatore sia aumentato nei tempi nostri, e che oggi più che per l'addietro gli studiosi siano disposti ad apprezzare

nel grado che meritano le sue non comuni qualità. Certo la conoscenza dei suoi scritti a noi pervenuti, interessa la latinità e la linguistica, non meno che la storia del pensiero cristiano. Ma ciò che più invita alla difficile lettura ed esegési delle opere di lui, è quel profondo sentimento che le anima, quella costante presenza dell'uomo in tutta l'opera sua, quell'appello incessante, ardente e pieno di fede a quanto il cristianesimo ha rivelato di grande, di immortale, di divino.

Torino, 15 gennaio 1926.

SISTO COLOMBO.

SOFRONIO
PATRIARCA DI GERUSALEMME (634-638).

PARTE I. — LA VITA.

Uno dei migliori letterati che si incontra al principio dell'epoca bizantina, nel VII sec., è indubbiamente un certo Sofronio, nativo di Damasco, prima sofista, poi monaco, vissuto molto tempo in Palestina, in Egitto, un poco a Roma, e morto non si sa quando nè dove; l'ultima notizia, del 629, ce lo fa credere in Gerusalemme. Contemporaneo a lui, o meglio, in continuazione di lui, si trova un Sofronio, monaco, coltissimo pure per quei tempi, che ad un dato punto, quando non si sa più che cosa sia avvenuto dell'altro Sofronio, nel 633, si rende noto in Alessandria d'Egitto, confondendo gli eretici colla sua dottrina e convertendoli colla sua dolcezza, poi va a Costantinopoli, indi a Gerusalemme, ove è eletto patriarca; continua la lotta contro i Monoteliti, contro gli Arabi invasori, nelle quali fatiche muore verso il 638.

Vi sono quindi due Sofronii, tutti e due monaci, tutti e due colti nelle lettere, tutti e due si trovano in Egitto e in Palestina, tutti e due sono valentissimi teologi, portati dal loro zelo a convertire gli eretici; l'uno si manifesta improvviso quasi, nel tempo in cui dell'altro non si sa che cosa sia avvenuto; le loro opere letterarie hanno punti di contatto sia nello stile che nelle questioni dogmatiche trattate. Sono dunque una sola persona Sofronio sofista e Sofronio patriarca, dei quali per mancanza di notizie, non ci

è dato constatare l'identità? Si è voluto dubitarne, considerando alcuni passi di antichi scrittori: ma i più e meglio informati, con buone ragioni, sostengono esservi un solo Sofronio.

Io esporrò brevemente, solo per assodare qualche punto dubbio o per mostrare le difficoltà per ora insolubili, la biografia separata del sofista e del patriarca; poi accennerò le ragioni per cui si potrebbe credere all'esistenza di due Sofronii, e quelle che concluderebbero ad un Sofronio unico, per attenerci alla sentenza che ci parrà più probabile.

I. — Biografia del sofista Sofronio.

1. — *Chi sia il sofista Sofronio.*

Giovanni Mosco, stando ad un antico schizzo della sua vita dovuto a mano ignota, (1) si ritirò nel monastero di S. Teodosio presso Gerusalemme; monaco, visse in varii conventi della Palestina, fece molti viaggi per la terra patria, la Fenicia, la Siria, la Cilicia, l'Egitto, la penisola sinaitica, le isole greche, e finalmente si spinse fino a Roma, dove morì nel 619. Ebbe compagno in tutti questi viaggi un altro monaco compatriota, di nome Sofronio, il quale erasi ritirato dal mondo dopo avere conseguito il titolo di sofista. Giov. Mosco compose una diffusa relazione sulle virtù e miracoli di asceti contemporanei, intitolandola Λειμών o Λειμωνάριον. (2) In essa parla sovente di Sofronio con affetto e riverenza chiamandolo, qua e là, σοφιστής, κῦρις, ὁ κύριός μου, ὁ ἀδελφὸς Σωφρόνιος, ἀββᾶς, ὁ ἑταῖρος μου, e anche ἱερὸν καὶ πιστὸν τέκνον nel dedicargli l'operetta. (3)

(1) Pubblicati in « Fronto Ducaeus, » Bibliotheca graecolatina. (Parigi, 1624) 1054-1057.

(2) La intitolò Λειμών, come appare dalla lettera dedicatoria: essa, è pur conosciuta anche sotto il titolo di Λειμωνάριοα e sotto quello di Νέος παράδεισος, di νέον παράδεισιον.

(3) Vedi presso Migne, *Patr. Gr.*, vol. 87[3], la dedica è a pag. 2851.

Questo Sofronio sofista non differisce dal Sofronio autore di un encomio dei Ss. Giovanni e Ciro, (1) perchè in esso si legge: τοῦ μακαρίου Σωφρονίου μοναχοῦ μονῆς ἀββᾶ Θεοδοσίου τῆς κατὰ τὴν ἔρημον οὔσης τῆς ἁγίας χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως. e neppure differisce dall'autore dei Miracoli dei Ss. Ciro e Giovanni: (2) Σωφρονίου μοναχοῦ τοῦ σοφιστοῦ, che in tutti i mss. fa seguito all'opera precedentemente nominata.

Abbiamo qui tre casi identici: un Sofronio che fu sofista e poi monaco, compagno di Giov. Mosco come è aggiunto altrove. Anzi l'encomio di S. Ciro e S. Giovanni finisce con un modello di autobiografia racchiusa in pochi versi graziosi, che trascrivo perchè sono una fonte sicura di notizie:

Τίς τάδ' ἔγραψεν; Σωφρόνιος. Πόθεν; ἐκ Φοινίκης.
Φοινίκης ποίης; τῆς λιβανοστεφάνου.
Ἄστυ δὲ ποῖον; Ἐν αἷς Δαμασκός. Ζῶσι τοκῆες;
οὔ· θάνον ἀμφότεροι. Οὔνομα δ' εἰπὲ δύο·
Μήτηρ μέν τε Μυρῶ, γενέτης κικλήσκετο Πλύνθας.
Εἶχε γάμον γλυκερόν, καὶ τοκέων ἀγέλην;
Οὐ γάμον, οὐ παῖδας σχέθε πώποτε, ἄζυγος ἦεν.
πῆ γῆς μονάσας, καὶ τίνος ἐν μελάθρῳ;
Ἐν χθονὶ θειοδόχῳ, καὶ ἐν οὔρεσι Ἱεροσολύμων,
ἐν μάνδρῃ μεγάλῃ Θεοδοσίου μεγάλου.
Καὶ τίσι τόνδ' ἐτέλεσσεν καὶ ἔνθετο θέσκελον ὕμνον;
Κύρῳ, Ἰωάννῃ μάρτυσι θειονόοις.
Τίπτε δὲ τόσσον ἔτευξε νόου πόνον; Οὕνεκα καὐτοὶ
ὄμμασι νουσαλέοις δῶκαν ἀκεστορίην.

Nel capo 70 dei Miracoli dei Ss. Ciro e Giovanni ripete ancora: « Chi scrisse, ha nome Sofronio; sua città, la metropoli Damasco; patria, la Fenicia non la marittima, ma quella che prende nome dal Libano, di cui Damasco è l'antica metropoli; il suo monastero, quello che S. Teodosio... » (3)

(1) Vedi presso MIGNE, *Patr. Gr.*, vol. 87³, pagg. 3379 e segg.
(2) » » MIGNE, *Patr. Gr.*, vol. 87³, pagg. 3423 e segg.
(3) MIGNE, *P. Gr.*, 87³, pag. 3665.

2. — *Cronologia della nascita di Sofronio.*

Quando è nato questo Sofronio di cui ora già sappiamo qualche cosa? Il suo anno di nascita si può dedurre solo con approssimazione dal *Limonario* o *Prato Spirituale.*

Giov. Mosco dice: ἐν ταῖς ἀρχαῖς τοῦ Τιβερίου τοῦ βασιλέως καὶ πιστοτάτου καίσαρος ἀπήλθομεν εἰς Ὄασιν (Egitto). (¹) Ora in ἀπήλθομεν. si intende *Sofronio ed io,* sebbene non compaia ivi il nome di Sofronio o d'altri, perchè Sofronio fu l'indivisibile compagno di Giov. Mosco, e perchè risulta da un altro passo dell'opera, che Sofronio deve esser venuto in Egitto ἐν ταῖς ἀρχαῖς τοῦ Τιβερίου, cioè verso il 578. Ecco il passo: παρεβάλομεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἐγὼ καὶ ὁ κῦρις Σωφρόνιος ὁ σοφιστής, πρὸ τοῦ ἀποτάξασθαι αὐτὸν (farsi monaco), πρὸς τὸν ἀββᾶν Παλλάδιον ἄνδρα θεοφιλῆ. (²) il quale raccontò loro del santo monaco Davide di Tessalonica, per il cui esempio, esso Palladio, giovane ancora, si era fatto monaco, vivente Davide. Questi era morto tra il 527 e il 535. (³) Si sa anche dal *Limonario* che Giov. Mosco andò in Egitto due sole volte; la prima nel 578 circa (ἐν ταῖς ἀρχ. τοῦ Τιβ.), la seconda fu nel 603 o 604, poco dopo l'assassinio dell'imperatore Maurizio († 602), perchè Sofronio descrive in Egitto (⁴) uno di quei giudizi di cui furono ripieni gli inizi del sospettoso e crudele usurpatore Foca (602-610).

Orbene la conversazione con Palladio dev'essere avvenuta nella prima andata in Egitto, 578, perchè nella seconda Palladio avrebbe avuto circa un secolo di vita, cosa che, se fosse vera, Giov. Mosco avrebbe notata nel *Limonario* con infinito piacere.

Ora, se consideriamo che prima di accompagnare Giov. Mosco ne' suoi viaggi, Sofronio aveva già ottenuto il titolo

(¹) MIGNE, *P. Gr.*, 87³, *Limonario,* c. 112 B.
(²) MIGNE, *P. Gr.*, 87³, *Limonario,* c. 69 A.
(³) Data sicura dimostrata dal ROSE, nell'opera: *Leben des heiligen David von Tessalonike.* Berlino, 1887, pag. 72.
(⁴) Nell'*Anacreontica* XXI. All'avo Mena.

di sofista, [1] che sembra non si conseguisse prima dei 25 anni, avremo approssimativamente per suo anno di nascita il 553. (578 — 25). Teniamo dunque che sia nato tra il 550 e il 555.

Al capo 171 del *Limonario* incontriamo questo passo: « Vi erano in Alessandria due uomini mirabili e di grande virtù: l'abate Teodoro filosofo e Zoilo lettore. Noi (Giov. Mosco e Sofronio) avemmo con loro grandissima amicizia, con l'uno per causa degli studi (διὰ τὰ μαθήματα), con l'altro διὰ τὸ κοινὴν ἔχειν τὴν πατρίδα καὶ τὴν ἀνατροφήν. Se Giov. Mosco dice che Zoilo ebbe comune l'*educazione* con loro due, essi due dovevano essere più o meno coetanei. Ora Vailhè dimostrò [2] che Giov. Mosco nacque tra il 540 e il 550; quindi nuovamente si può conchiudere che la nascita di Sofronio sia intorno al 550-555.

I genitori di Sofronio erano siri; solo il loro nome è noto, tramandatoci da Sofronio: Miro la madre, Plinta il padre.

3. — *Primi anni di Sofronio; si fa monaco.*

Della fanciullezza e degli studi di Sofronio si sa poco: dal titolo di *sofista*, che ricorre sempre nel *Limonario* e nei sopra citati scritti di Sofronio, e più dalle sue opere, è lecito arguire che avesse studiato molto nelle scuole in cui rimaneva ancora un'ombra di tradizione classica.

Le sue opere, mentre risentono moltissimo, quanto a morfologia e lessico, dello studio fatto sui classici, specialmente su Omero ed i tragici, manifestano anche una singolare conoscenza della teologia cristiana e dei Ss. Padri. Ma di questo mi occuperò in seguito.

« Sofronio coltivava gli studi, ma ancor meglio la virtù:

(1) Non dopo, chè con questo titolo è chiamato fin da principio, e come monaco non gli sarebbe stato lecito conseguirlo.

(2) Nell'*Echos d'Orient*, V. (1902-03), pag. 475.

θερμότατος γὰρ ἦν τῆς ἀρετῆς ἐραστής ed osservava le virtù dei monaci. » [1] Queste ultime parole ci spiegano a sufficenza come il suo naturale ascetismo lo abbia determinato, « πάντα λιπών, » a ritirarsi dal mondo. Ma quando? Dopo la morte dei genitori? Parrebbero fornirne un indizio i versi seguenti dell'*Anacr.* XIX:

70 τοκέων ἐμῶν τὸ κάλλος
72 Σωφρόνιε σῶφρον.....
83 τίπτε λάθου, γλυκερὸν τέκνον, ἐμεῖο
84 ἐν μοναχοῖς. ὃν ἔθου παῖδα κομίζειν;
89 ὑλικὸν βίον λιπὼν γὰρ
90 ἅμα σοι βιοῦν τε θνήσκειν
91 ἐφάμην.....

Assai giovane senza dubbio, forse appena compiuti gli studi, si ritirò nel convento di S. Teodosio presso Gerusalemme (che predilesse e chiamò poi sempre *suo* convento), senza però legarsi coi voti alla vita monastica.

Quivi deve essersi fermato poco, perchè lo troviamo già in Egitto ἐν ταῖς ἀρχαῖς τοῦ Τιβερίου. Anche i *Menei* dicono: « Recandosi al cenobio del gran Teodosio, ivi nella quiete e nel silenzio confortò l'animo nella meditazione delle divine Scritture; e poi (ardendo ancora di maggior desiderio di studiar la filosofia) navigò ad Alessandria [2] ed ivi si accostò ad un certo Giovanni, uomo illustrissimo e lodevolissimo per sapienza e prudenza; del quale fattosi compagno e convittore, con lui concordemente visse. »

Dunque dal convento di S. Teodosio, verso il 578, andò in Egitto e fece vita comune con Giov. Mosco, suo correligionario, perchè questi, stando all'anonimo, « dapprincipio

(1) ZONARA, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, vol. V, ed. da PAPADOPULOS KERAMEUS. Pietroburgo, 1902.

(2) ZONARA certo prese da questo passo de' Menei quando disse che in S. Teodosio si esercitò in ogni virtù e che andò in Egitto solo per attendere agli studi sacri.

rinunciò al secolo nel monastero del santo padre nostro Teodosio..... » [1]

Finora Sofronio non era monaco. Il *Limonario* infatti lo ricorda in Alessandria presso il vecchio monaco Palladio « πρὸ τοῦ ἀποτάξασθαι αὐτόν; » [2] e, nella stessa città, presso un altro vecchio monaco insieme con Giov. Mosco, il quale, parlando dice: εἶπον ἡμῖν λόγον, κῦρι ἀββᾶ, τὸ πῶς ὀφείλομεν μετ᾽ ἀλλήλων καθίσαι· ὅτι ὁ κύριος ὁ σοφιστὴς βουλὰς ἔχει τοῦ ἀποτάξασθαι. Λέγει ὁ γέρων· καλῶς ποιεῖς, τέκνον, ἀποτασσόμενος καὶ σώζων τὴν ψυχήν σου..... [3]

Sofronio aveva dunque intenzione di abbracciare la professione cenobitica (ἀποτάξασθαι), e in vero non tardò molto a vestire l'abito o in Alessandria o appena ritornato in San Teodosio. Del che tolgo ancora la testimonianza dal *Limonario*, che ci presenta Sofronio già ἀββᾶς, cioè vestito da monaco, ma non ancora *professo*, [4] come si dice: μέλλοντος τελειοῦσθαι [5] τοῦ ἀββᾶ Σωφρονίου τοῦ σοφιστοῦ τοῦ ἐμοῦ ἀδελφοῦ..... [6] Ma Sofronio, guidato dal suo spirito ascetico, attirato dai consigli e dagli esempi dei monaci, deve aver tosto assunta la disciplina cenobitica.

4. — *Secondo viaggio di Sofronio in Egitto.*

Fattosi cenobita, visse nei conventi della Palestina e dell'Egitto. Mancano notizie precise per questo tempo: le sole che si hanno, ci sono pôrte dal biografo anonimo di Giov. Mosco e dagli accenni del *Limonario*. Questo ci ricorda Sofronio al Sinai, nel convento di S. Eutimio (c. 21), in quello di S. Teodosio presso Gerusalemme (c. 92), in Alessandria

(1) Fozio naturalmente ripete la stessa cosa. MIGNE, *P. Gr.*, Volume 103, codice 199.

(2) Vale farsi monaco, mettersi sotto regola (τάξις).

(3) MIGNE, *P. Gr.*, 87³, pag. 2974. *Limonario*, c. 110.

(4) I biografi non fecero questa distinzione.

(5) τελειοῦσθαι non significa la morte corporale, ma il *morire in ispirito* alle cose del mondo, *consacrarsi a Dio*. Era una delle espressioni di uso. Poi si sa bene che Sofronio morì assai dopo Giov. Mosco.

(6) *Limonario*, cap. 102.

(c. 111), in quello degli eunuchi presso Gerico (c. 135), in quello di Calamone presso il Giordano (c. 157) e in altri ancora, sempre in compagnia di Giov. Mosco. (1)

Veniamo così al 602: allora, avanzando i Persiani, ucciso l'imperatore Maurizio, Giov. Mosco e Sofronio partendosi dalla Palestina, salirono verso Antiochia, ove si fermarono per poco, e di là navigarono ad Alessandria. L'anonimo dà queste notizie solo per Giov. Mosco; ma non è punto imprudente riferirle a Sofronio, perchè, come prima di questo viaggio, così dopo li troviamo sempre insieme. Inoltre per una buona ragione, che più innanzi chiarirò, io suppongo col Krumbacher (p. 188², nota 2) che l'anonimo sia lo stesso Sofronio e che di sè non volesse parlare in quello scritto. Il quale riporto applicandolo in tutto anche a lui: « ..... essendo stato nel deserto presso il Giordano non poco tempo coi padri... Abitando poi nel monastero che si dice nuovo... udendo di qual tirannide i Persiani avevano oppresso i Romani, nell'occasione della strage dell'imperatore Maurizio e de' suoi figli, partendo dal Nuovo Monastero, andò su nelle regioni della grande Antiochia. E anche di qui nuovamente, vedendo prevalere gli infedeli, andò in Alessandria e girata tutta la solitudine all'intorno (poichè era già stato mandato in Egitto fin dal principio del regno di Tiberio, per adempire un officio) pervenendo fino all'Oasi ed alla solitudine vicina: dopo che visitò i padri che erano ivi, e poichè, ivi ancora essendo, udì che i luoghi santi erano occupati ed i Romani presi dalla paura, egli, lasciata Alessandria, navigò alla grande città dei Romani insieme col carissimo discepolo suo Sofronio. »

Ho citata qualche riga più del necessario, per giungere alla frase « col carissimo discepolo suo Sofronio, » la quale

(1) Dall'ordine in cui sono nominate queste varie località, non si può ricavare alcun dato cronologico, perchè, dice l'anonimo, Giov. Mosco scrisse il *Limonario* « non tuttavia secondo l'ordine delle cose che erano state udite o vedute da lui... » Poco innanzi mostrerò gli errori dei Menei e di Zonara a questo riguardo.

in questo caso ha non poco valore. Ma ora riprendo la narrazione al momento del suo secondo arrivo in Alessandria.

5. — *Sofronio in Alessandria.*

Quivi giunsero, Giov. Mosco e Sofronio, negli ultimi anni del patriarcato di S. Eulogio († 607). Alludono al soggiorno in Alessandria due monumenti letterari di Sofronio: un epigramma [1] per la casa abitata da Eulogio, con cui perciò dovette essere in buone relazioni, e l'*Anacr.* XXI [2] a Mena, suo avo ed economo di un convento a nove miglia da Alessandria, per la liberazione dall'accusa di aver ricoverato Teodosio, nemico di Foca.

Sotto il patriarcato di Teodosio Scribone (607-609), successore di S. Eulogio [3] o nel principio del patriarcato di S. Giovanni Elemosiniere (610 o 611-619), Sofronio soffrì una terribile oftalmia. Zonara aggiunge [4] che ebbe anche tutto il corpo così travagliato da una malattia, che non poteva muoversi e neppure scrivere. Usati invano tutti i rimedi dell'arte medica, si rivolse ai santi Ciro e Giovanni, martiri egiziani sotto Diocleziano, il cui santuario si elevava nella penisola di Canopo, [5] e da loro fu guarito.

Sofronio ci narra in lungo il fatto, ponendolo come ultimo dei miracoli dei Ss. Ciro e Giovanni, raccolti da lui.

« Il nome dell'autore di queste pagine è Sofronio, sua città natale è Damasco, ecc..... Sofronio, recatosi in Alessandria..... fu preso da grave mal d'occhi..... andò a trovare i migliori medici..... (i quali) non si accordarono più che su un punto, cioè il male essere incurabile..... Sofronio ricordò

(1) MIGNE, *P. Gr.* 87^3, pag. 4009 sono 6 versi.

(2) MIGNE, *P. Gr.* 87^3, pag. 3823 e segg.

(3) I capi del *Limonario* 146-147-148-195, mostrano che Sofronio abitava in Alessandria dopo la morte di S. Eulogio.

(4) Ἀνάλ. ἱεροσ. σταχ. Vol. V, pag. 141.

(5) Canopo mutò poi il nome in Aboukir, cioè *padre Ciro.* Vedi la decapitazione dei due martiri nel Martirologio Rom. al 31 gennaio.

le grazie senza numero accordate dai santi Ciro e Giovanni, si portò al loro santuario, con fede..... Sofronio si svegliò perfettamente guarito. » [1] Sofronio, contento della grazia ricevuta, per provare la sua riconoscenza ai martiri, i quali « gli restituirono la vista e gli disciolsero la mano dalla paralisi che gli impediva di scrivere, » [2] si mise alla ricerca degli scritti pubblicati intorno a loro e μηδέν, dice egli stesso, [3] εὑρόντες εἰ μὴ μόνας δύο [4] μικρὰς ὁμιλίας Κυρίλλου, τοῦ μεγάλου τῆς ἀληθείας προμάχου, volle ripararne la mancanza. Compose dunque un lungo panegirico in lode dei due martiri con tutti i fronzoli della rettorica allora in uso; poi distese, quasi con lo stesso stile, la memoria di 70 miracoli recentemente operati dai due santi. [5]

Ma la sua principale occupazione in Alessandria era di aiutare il patriarca Giovanni a ricondurre alla fede i villaggi e i monasteri ancora Severiani. Ecco la testimonianza di Leonzio: « Dio gli (a Giov. Elem. patr.) mandò uomini saggi e memorabili, Giovanni (Mosco) e Sofronio, perocchè erano veramente buoni consiglieri, ai quali anche obbediva come a padri e li aveva cari come soldati molto costanti e coraggiosi per la pietà della religione. Poichè forti della virtù dello Spirito Santo, avendo contrasti e conflitti coi Severiani e cogli altri immondi eretici della nostra religione, per la loro sapienza e per le dispute, si sforzarono, come buoni pastori, di togliere dalla bocca di tali bestie molti paesi e chiese ed anche monasteri; per il che quell'uomo veramente santissimo (Giov. Elemos.) li onorava immensamente; » [6] e anche Simeone Metafraste dice: « ..... perchè allora abbondava la moltitudine degli eretici, a convertire i

(1) Migne, *P. Gr.* 87³, pag. 3665 e anche 3380 e 3389.
(2) Zonara, Ἀναχ. ἱεροσ. V. pag. 143.
(3) Migne, *P. Gr.* 87³, 3380.
(4) Le due omelie in Migne, *P. Gr.* 76, da pag. 1100 in poi.
(5) Migne, *P. Gr.* 87³, il panegirico da pag. 3387 in poi, il miracolo da 3424.
(6) Migne, *P. Gr.* 93. Leonzio di Nap. *Vita del Beato Giov. Elem.* 1613-1668 al § 60.

quali aveva chiamato quelli che in quei tempi erano eccellentissimi, cioè Giovanni e Sofronio..... » [1] Quest'ultimo doveva godere anche una grande intimità col patriarca, come lo prova il fatto narrato da Leonzio al § VI e ripetuto dal Metafraste al c. IX.

6. — *Tristi condizioni dell'Impero. Giovanni Mosco e Sofronio a Roma.*

Intanto una grave disgrazia era piombata sull'impero: l'invasione persiana, la quale ora, verso il 610, progrediva spaventosamente.

Con Maurizio (582-602) la Persia era in buoni rapporti; ma dopo la morte di lui, le relazioni diplomatiche si erano rotte tra i due paesi, e incominciata l'invasione, di anno in anno, città su città, provincia su provincia cadevano nelle mani dei Persiani. Il regno di Foca (602-610) fu ripieno di crudeltà e di disonore: appena ottenuto il trono ribellando i soldati, uccise il legittimo sovrano con cinque figli e fece scontare a molti, con raffinati supplizi, la colpa di essere parenti o amici della famiglia imperiale. Perseguitò anche i presunti fautori di Teodosio, primogenito di Maurizio, che secondo la voce popolare, sostituito col figlio della nutrice per sottrarlo alla strage, era fuggito in Persia, ma in realtà era stato ucciso anche lui cogli altri, come dice Teofane: « ἀπέκτεινεν δὲ ὁ Φωκᾶς πᾶσαν τὴν συγγένειαν Μαυρικίου. » [2] Coi Persiani Foca si comportò vilmente, lasciandoli devastare senza ostacoli le provincie dell'impero. Perciò essendo i popoli stanchi della sua tirannia, si ribellarono varii governatori e condussero sul trono Eraclio (610-641).

Il momento era triste: le finanze esauste, l'esercito disorganizzato; i Persiani baldanzosi, guidati dal loro valoroso

(1) MIGNE, *P. Gr.* 114. METAFR. *Vita di S. Giov. Elem.* 895-966 al capo 31.
(2) MIGNE, *P. Gr.* 108, pag. 621.

re Cosroe II, continuavano l'espugnazione delle città. Nel 610 presero Antiochia, Emesa; di Damasco fecero il loro quartiere generale (613); occuparono Cesarea e tutte le città marittime; poi nel 614, in maggio, anche Gerusalemme. Questa città aveva opposta fiera resistenza per 20 giorni coi soldati ritiratisi dalle altre città perdute, introdotta grande copia di munizioni, riparate le mura e le torri. Ma dovette cadere: seguirono saccheggi, stragi, incendi, e distruzioni di chiese, monasteri e case: numerosissime migliaia di vittime; il patriarca Zaccaria menato in Persia con molti fedeli, con un immenso bottino e col legno della santa croce. (1) « Quelli che poterono sfuggire dalle loro mani, laici, magistrati e plebei, chierici coi loro vescovi, erano fuggiti in Alessandria. » (2) E quivi trovavano tutti quanto occorreva alla vita, secondo il loro grado, per la generosità del patriarca Giovanni. « A lui... accorrevano come a un porto senza flutti..... I quali (fuggitivi) egli riceveva come ospiti, non quali schiavi, ma quali veri fratelli naturali. » (3) Sofronio e Giov. Mosco erano già da circa dieci anni in Alessandria ad aiutare il santo patriarca nelle opere di beneficenza e di religione.

(1) MIGNE, *P. Gr.* 108, pag. 632.
(2) MIGNE, *P. Gr.* 114, METAFRASTE, al c. VI.
(3) MIGNE, *P. Gr.* 93. LEONZIO al c. VI. — È impossibile enumerare le immense largizioni che fece questo patriarca a tutti i suoi contemporanei vicini o lontani, in qualsiasi circostanza; aveva ereditata la fortuna di suo padre, il più ricco di tutti i Ciprioti. A sue spese rifece Gerusalemme dopo il 614 ed ospitò tutti i fuggitivi. Nel Menologio greco, al 12 nov. si legge: « Commemorazione del N. S. P. Giovanni, arcivesc. di Alessandria, detto Elemosiniere. Egli fu Cipriota di famiglia, figlio di Epifanio, duce di quella regione; il quale - Giovanni - essendosi dato con ogni diligenza ed opera alla virtù ed a conciliarsi la grazia di Dio, per lo splendore della virtù, chiedendolo l'imperatore Eraclio, fu fatto arcivescovo di Alessandria. Pertanto splendette come lucerna sul candelabro, avendo passati molti anni nel sacerdozio, compiendo molti miracoli, elargendo abbondantemente ai poveri e bisognosi il necessario alla vita; onde ricevette il soprannome di Elemosiniere e, venerabile a tutti, agli stessi infedeli, andò a Dio. »

Ne' *Menei* si trovano le stesse notizie nello stesso giorno.

Per la rovina toccata alla Palestina, alla sua patria d'elezione Gerusalemme, per la perdita della S. Croce, per i conventi distrutti, ove egli aveva lasciate molte care persone, Sofronio fu addoloratissimo, ed obbedendo al sentimento che lo travagliava, compose quei versi pieni di fuoco dell'*Anacr.* XIV sulla presa di Gerusalemme.

Caduta Gerusalemme nel 614, l'impero di Cosroe giungeva al mare; ma il fiero conquistatore non era sazio: aspirava alla gloria dei primi re Persiani antichi. Mandò nell'Asia Minore (616) il generale Saen, il quale riuscì a sottometterla quasi tutta ed a piantar le tende a Calcedonia in faccia a Costantinopoli, ove sventolarono molti anni i vessilli persiani. All'anno 615 Teofane dice: « In quest'anno i Persiani sottomisero l'Egitto, Alessandria e la Libia fin ai confini della Etiopia, e raccolta una moltitudine di schiavi e moltissimo bottino e denaro, ritornarono nelle loro province: ma non furono in grado di occupare Calcedonia e lasciato un presidio ad assediarla, se ne andarono. (1) Quindi l'occupazione definitiva del 619 fu preceduta da una grande invasione, sistema adottato pure nella conquista delle altre province: Mesopotamia, Siria, Assiria, Asia Minore ecc.; prima di avventurarsi alle grandi battaglie, pare prendessero così una cognizione dei terreni e degli abitanti.

Ad ogni modo nel 615 l'Egitto non era sicuro e Sofronio quando vide avanzare il pericolo, con Giov. Mosco, « lasciata Alessandria, navigò alla grande città di Roma. Nel viaggio visitarono molte isole; » (2) passò in Cipro, per l'Egeo; si fermò alquanto in Samo e contrasse ivi amicizia col candidato Paolo, (3) a cui diresse l'*Anacr.* XXII consolandolo per la morte della madre:

(1) MIGNE, *P. Gr.* 108, pag. 629.

(2) L'anonimo in MIGNE, *P. Latina* 74, pag. 119-122. E Fozio (MIGNE, *P. G.* 103, codice 199): « καὶ νήσους ἱστορησάμενος ἐν τῷ πρὸς τὴν Ῥώμην διάπλῳ..... » Vedi a pag. seg. *Zonara ed i Menei.*

(3) Di esso si parla anche nel *Limonario* al c. 185 (MIGNE, *P. Gr.* 87[3], pag. 3057): « Nell'isola di Samo narrò a noi Maria, cara a Dio e amante dei poveri, madre del Signor candidato Paolo..... »

Giunsero a Roma durante il pontificato di Deodato (615-618). Non è chiaro che cosa abbiano fatto; l'anonimo dice solo che Giov. Mosco anche a Roma, come sempre altrove, continuò a raccogliere fatti edificanti pel *Limonario;* avranno forse anche informato il papa delle tristi condizioni dell'Oriente.

7. — *Morte di Giovanni Mosco. Ultime notizie di Sofronio.*

A Roma i due amici rimasero circa tre anni. Nel 619 muore Giovanni, con cui Sofronio aveva viaggiato tanto per ragioni varie. Dei fatti seguiti è meglio il racconto testuale dell'anonimo. « ..... essendo poi (Giov. Mosco) per partire dalle lotte di questo mondo e giungere a vita tranquilla e quieta, chiamato il suo carissimo discepolo, gli consegnò questo libro nel quale si contengono le vite dei padri e le loro azioni grate a Dio, [1] e gli raccomandò di non lasciare i suoi resti mortali a Roma, ma che chiusili in una cassa di legno, si curasse di trasportarli al monte Sinai, affinchè fosse deposto coi santi padri che sono colà. Che se avvenisse qualche scorreria di barbari a impedire ciò, deponesse Sofronio la salma di lui in S. Teodosio, ove fin da principio aveva rinunciato al secolo. » Sofronio obbedì alla ultima volontà dell'amico e partì. Ma « avendo approdato ad Ascalona ed essendosi accorto di non poter giungere al monte Sinai per le scorrerie dei barbari, che si chiamano Agareni, presa la salma, al principio della VII indizione venne a Gerusalemme..... e come aveva comandato (Giov. Mosco), la depose nel cimitero di S. Teodosio insieme coi santi padri che là giacciono, e passò il tempo rimanente della sua vita nel medesimo cenobio. »

Così finisce il biografo anonimo: « τὸν ὑπόλοιπον χρόνον

[1] Anche Fozio (MIGNE, *P. Gr.* 103, codice 199) ripete: τὸ παρὸν σύνταγμα..... Σωφρονίῳ τῷ οἰκείῳ μαθητῇ ἐγχειρίζει, αὐτῷ τούτῳ τὴν τοῦ βίου μέλλουσαν ἐφίστασθαι πρὸς τὰ ἀμείνονα προτεθεαμένος μεταβολήν.

ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ διανύσας, » ma questa notizia dimostrerò a suo luogo essere falsa.

Quando morì Sofronio, il sofista? Ecco l'enigma. Dal 619 in poi non si sa più nulla: forse si fermò in S. Teodosio davvero, perchè aveva perduto il suo compagno di viaggio, per l'età che non gli doveva ormai permettere molti strapazzi, perchè nutriva nel suo animo un gran desiderio di pace e di raccoglimento, come già traspariva nell'*Anacr.* XIX

versi 93-96 φρονέων πάλαι γὰρ ὄντως
ἐνὶ φιλτάτῃ γε λαύρῃ
μέχρι τέρματος διάξειν
ἕκαθεν κλόνοιο κόσμου.....

Ma certo nel 629 è ancor vivo, perchè di lui è giunta l'*Anacr.* XVIII che celebra il ritorno del santo legno della Croce, traspòrtato in Gerusalemme, nel mese di maggio del 629, da Eraclio, che l'aveva tolto ai Persiani.

Dopo il 629 non vi è più nulla che possa attestare se sia vivo, o se sia già morto. Passano quattro anni, ed un Sofronio monaco, molto istruito, famigliare dell'Egitto perchè ivi si manifesta, non meno che della Palestina, perchè è poi creato patriarca di Gerusalemme, compare nella storia. È il medesimo Sofronio, il sofista? Se altre ragioni non ostano, l'età personale lo concede. Dal 555 al 633 passano 78 anni: ed in questa età un uomo di buona tempra, come il sofista mostrò di essere sopportando le fatiche di tanti viaggi, può ancora compire le azioni del patriarca Sofronio. Delle quali prima di parlare, mi è necessario assodare il meglio possibile alcune date della vita di esso patriarca e dello sviluppo del monotelismo, contro il quale egli sostenne la più aspra lotta.

NOTA CRITICA.

I *Menei* (Venezia 1869) sono una raccolta completa de' carmi e degli inni cantati nella Chiesa greca; essendo divisi per mesi, ebbero il nome μηναῖα. Dopo la VI ode del canone, mettono una breve narrazione della vita del santo (ossia la spiegazione della festa), sempre di anonimi, con poca o nessuna critica. — A proposito di Sofronio dicono che patì l'oftalmia nel suo unico viaggio in Egitto (corrisponde al nostro *primo* e l'oftalmia è del *secondo* viaggio) e tosto aggiungono quest'altra notizia errata: « poi per la singolare santità della sua vita, fu creato pontefice di Gerusalemme; ma presa la città dagli empi Persiani, ritornò in Alessandria presso Giovanni..... Ma dopo che ritornò nella città santa, non si può dire con quanta cura abbia governata la Chiesa a lui affidata da Dio. »

Così lo si fa vescovo una trentina d'anni prima del tempo, si ignora la sua andata a Roma e la lotta coi Persiani.

ZONARA (Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας V, pagina 143 e seg.) si accosta un po' ai Menei, ma erra assai di più. Parla solo di una venuta in Alessandria (la seconda) al tempo di Giovanni Elemosiniere, dopo la quale, senza nulla dire del viaggio a Roma, lo manda a Gerusalemme patriarca. Aggiunge che subito « i discendenti di Agar assediano e prendono Gerusalemme, Sofronio fugge in Alessandria; ma abbandonata la santa città dagli Arabi, egli vi ritorna. Intanto l'imperatore viene colla veneranda Croce, e si abbocca col vescovo Atanasio giacobita, per trarlo al cattolicismo: il vescovo finge, ma appena ottenuta la sede di Antiochia, si fa capo del Monotelismo, contro cui Sofronio combattè fino alla morte. »

Zonara confonde le date, gli Arabi coi Persiani, mostra di conoscere assai poco la vita di Sofronio. In parte è scusabile, perchè egli non fece un lavoro di storia, ma, basandosi forse solo sui Menei, recitò ai monaci un panegirico collo scopo di educare e dilettare, senza le preoccupazioni dello storico.

II. — Sofronio patriarca e il monotelismo.

1. — *Cronologia del patriarcato di Sofronio.*

Incerta è la cronologia riguardante Sofronio, patriarca di Gerusalemme: gli estremi, quanto all'elezione, vanno dal 629 al 634, e quanto alla morte, dal 636 al 644.

Io cercherò di dimostrare, in base alle poche notizie dei cronisti bizantini e seguendo per lo più i migliori critici, che il suo patriarcato è da comprendersi negli anni 634-638. A questo scopo è necessario porre prima in sodo qualche data antecedente, per poter edificare sopra un sicuro fondamento la mia cronologia.

Zaccaria (609-631) succede nel 609 ad Isacco (600-609); ma nel 614, quando Gerusalemme fu presa dai Persiani, egli fu condotto via schiavo e fu liberato solo nel 628 da Eraclio, che, vinto Cosroe, fece poi la pace col figlio di lui Siroe. (1) Zaccaria forse andò con l'armata imperiale fino in Costantinopoli; ma certo si trovava poi nella sua sede a ricevere l'imperatore che faceva la solenne entrata in Gerusalemme col legno santo riconquistato, nella primavera del 629. Teofane mette il principio del patriarcato di Modesto nel 6123 del mondo secondo l'êra alessandrina, che corrisponde all'anno 630-631 dell'êra volgare. Ora la festa di S. Zaccaria si celebra il 21 febb.; dunque dev'essere morto il 21 febbraio 631. Niceforo dice che il suo patriarcato durò 22 anni; cioè 609 + 22 = 631.

Modesto (631-633) era già stato vicario durante l'esilio di Zaccaria, per il che qualcuno data il principio del suo patriarcato dal 614, anno dell'esilio di Zaccaria (Vedi sopra); ma in realtà riteneva Zaccaria la sua autorità, perchè, come dice un monaco arabo, egli si manteneva in relazione co' suoi fedeli: « dopo un lungo soggiorno in Persia, il patriarca

(1) Teofane, presso Migne, *P. G.* 108, pag. 629.

scrisse a quelli che erano rimasti in Gerusalemme una lettera. » (1) Incerta è la durata di Modesto: secondo Teofane fu di due o tre anni, (2) ed è probabile. Infatti il 3 giugno 633, quando sono accolti gli eretici Teodosiani di Alessandria nella Chiesa cattolica, (3) Sofronio presente a questo fatto, è ancor monaco, come attestano i contemporanei. (4) Poi, sorgendo le questioni dei Monoteliti, per trovare un aiuto contro di questi, Sofronio va da Sergio in Costantinopoli e di qui s'imbarca poi per Gerusalemme, ove, creato patriarca, successe a Modesto.

Per questi viaggi di Sofronio sono necessari parecchi mesi, onde dal giugno 633 si può giungere facilmente alla fine del 633 o al principio del 634.

Sofronio (634-638). La sopradetta data mentre stabilisce il termine a *quo* per la sua elezione a patriarca come immediato successore di Modesto, suppone anche che il patriarcato di costui, eccetto che vi fosse stato un po' di sede vacante, giunse fin verso la fine del 633.

Di Sofronio patriarca, se non è identico del monaco sofista, poco si sa: solo si conosce la sua lotta contro i Monoteliti e gli Arabi, di cui parlerò. La sua elezione è probabile essere avvenuta nei primi mesi del 634. Infatti viene nominato nelle lettere di Sergio patriarca e di papa Onorio scritte nel 634.

La lettera di Sergio (5) avverte il papa dell'unione degli eretici colla Chiesa Cattolica operata in Alessandria il 3 giugno 633 per lo zelo di Ciro. A questa unione si era opposto il monaco Sofronio, che era venuto anche presso di lui, ed era quindi partito per Gerusalemme, ove era stato fatto patriarca, ma non ne aveva ancora ricevuta la lettera

(1) Migne, *P. G.* 86 3227-3234.

(2) Migne, *P. G.* 108, pag. 688-9. Infatti fa incominciare il suo patriarcato nel 631, poi nel 633 mette il primo anno di Sofronio. Dunque possono essere due o tre anni.

(3) Mansi xi, 564-5-6; vedi quivi riprodotti i 9 articoli dell'unione.

(4) Sergio (Mansi x, 532), Onorio (Mansi x, 525), Massimo (Migne, *P. G.* 91).

(5) Mansi, xi, pag. 530.

sinodale. Sofronio invece, appena patriarca, mandò a tutti la sua lettera, (1) anzi per Sergio aveva aggiunto un tratto particolare. Dunque se nel 634 non erano ancora state ricevute le sue lettere, egli non potè avere assunto il patriarcato nel 633. Ma certo nel dicembre 634 la sua elezione era già fatta, perchè Sofronio, come patriarca, il giorno del Santo Natale (25 dicembre) rivolge un'omelia a' suoi fedeli. (2) L'omelia è certo del 634, perchè si dice essere caduto il Natale in domenica, il che, in quel circolo d'anni, potè essere solo nel 634. A questa prova si aggiunge la testimonianza di Teofane, che pone l'elezione di Sofronio precisamente in tale anno. (3)

Quanto tempo durò il suo patriarcato? Non si sa con precisione. Teofane ed i Menei (4) gli dànno tre anni di durata, che ci portano al 637. Ma Teofane aggiunge: Σωφρόνιος... κατὰ τῆς Ἡρακλείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ Μονοθελητῶν κακοδοξίας ἀγωνισάμενος Σεργίου καὶ Πύῤῥου... (5). Pirro è il successore di Sergio; questi morì ai 20 dicembre del 638 e Sofronio agli 11 di marzo, secondo i Menei. Perciò se Sofronio discusse con Pirro, o non morì per lo meno innanzi agli 11 marzo del 639 (nel qual caso il suo patriarcato dura qualche tempo di più che i tre anni dati da Teofane e dai Menei), o bisogna supporre che Sofronio abbia lottato contemporaneamente con Sergio e con Pirro già quando non era ancora patriarca. Anzi alcune parole di Pirro nella disputa con San Massimo, mi pare costringano a pensarla così: « Fu la sfortunata lettera di Sofronio che ci ha forzati ad agire in quel modo (cioè a pubblicar l'*Ectesi* nel che le prime parti spettano a Sergio, mentre qui vi si associa anche Pirro) contro

(1) Migne, *P. G.* 87³, e Mansi xi, pag. 462 seg.
(2) Migne, *P. G.* 87³, pag. 3201.
(3) Migne, *P. G.* 108, pag. 689.
(4) *Menaeum graecum*, Venezia, 1869. Al giorno 11 marzo festa di S. Sofronio: « ...ed entro un triennio di pontificato, meritata la beata pace, fu trasportato in cielo. »
(5) Migne, *P. G.* 108, pag. 693.

nostra volontà. » [1] Questo accenno infatti fa supporre che Pirro fosse da tempo un ardente seguace di Sergio e che Eraclio l'abbia innalzato alla sede di Costantinopoli per compensare l'attività di lui nel sostenere il Monotelismo. Quindi stabiliamo pel patriarcato di Sofronio i tre anni intieri 635 636-637, alcuni mesi del 634 e fin agli 11 marzo del 638. Così Teofane ed i Menei sono ancora nel vero.

Inoltre Teofane pone la morte di Sofronio immediatamente dopo la resa di Gerusalemme al Califfo Omar: « Omar entrò nella città Santa... Sofronio... con gran copia di lagrime piangeva sul popolo cristiano... Ἐν τούτοις ἀπεβίω ὁ Σωφρόνιος, ὁ λόγῳ καὶ πράξει τὴν Ἱεροσολύμων κατακοσμήσας ἐκκλησίαν. » [2] Ora Gelzer [3] fa render Gerusalemme da Sofronio ad Omar nel 637 dopo un assedio di due anni e mezzo. Quindi si può fissare la morte di Sofronio all'11 marzo 638. [4]

Ma questa data non è in tutto certa; se per assodarla meglio cercassimo la data di elevazione del successore, complicheremmo inutilmente la questione. Vi sono su ciò pochissime memorie. Niceforo finisce la sua lista dei Patriarchi di Gerusalemme con Sofronio, il 62°. Teofane dopo la morte di Sofronio non si occupa più di Gerusalemme. Forse dopo Sofronio, per causa dell'oppressione araba, non furono più eletti patriarchi. Così dice infatti Zonara, enumerando i vescovi che presero parte al concilio ecumenico del 689; egli scusa la mancanza del patriarca di Gerusalemme e di Alessandria perchè: « nè Alessandria nè Gerusalemme, occupate dai Saraceni, avevano patriarca. »

(1) L'*Ectesi* comparve nel 638, forse verso la fine.

(2) MIGNE, *P. G.* 108, pag. 693.

(3) *Leben del hl. Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien* (Sammlung ausgewählter Kirchen und dogmengeschichtlicher Quellenschriften von G. Krüger, 5 Heft. Freiburg und Leipzig 1893).

(4) LE QUIEN *(Oriens Cristianus III)* sostiene che Sofronio è morto nel 644, perchè nella discussione del 645 tra Pirro e Massimo (tutta riprodotta in MIGNE, *P. G.* 91, tenuta in Africa, nella casa del Patrizio Gregorio, alla presenza di molti vescovi e illustri personaggi, quegli dice: « Σωφρόνιος ὁ μικρῷ πρόσθεν πατριάρχης γενόμενος Ἱεροσολύμων... » Ma chi può assicurare che μικρῷ πρόσθεν denoti lo spazio di un solo anno?.....

Ma ne rimasero subito prive già fino dal 638, e lo furono fino al 689?

Anastasio (879), bibliotecario del patriarca di Costantinopoli, dice del Pontefice Teodoro: « Teodoro, di nazione greco, figlio di Teodoro vescovo di Gerusalemme... » Teodoro I fu papa dal 642 al 649, onde il padre poteva benissimo essere vescovo di Gerusalemme dal 638 in poi, subito dopo Sofronio. Ma questa notizia, ancora insufficente, è poi contradetta da chi ebbe tanto ad occuparsi delle cose religiose in Gerusalemme con Sofronio e dopo la di lui morte, cioè da Stefano, vescovo di Dora, teste di valore indiscutibile. Egli dice al concilio Laterano del 649: « papa Teodoro mi nominò... suo vicario in Palestina con l'incarico di deporre i vescovi che non si emendassero. » (1) Nel suo discorso, Stefano parla bensì di Sofronio e della nomina di se stesso a vicario, ma non accenna punto ad un vescovo di nome Teodoro. Conviene tuttavia ritenere che queste indicazioni sono troppo imprecise e non se ne può ricavare nulla di certo per la nostra questione cronologica.

Ora, poichè Sofronio patriarca fu occupato nella polemica antimonotelita, è opportuno ricordare qui i principali fasti di questa eresia.

2. — *Origini del Monotelismo.*

Le cause più remote del Monotelismo sono forse da cercarsi nelle tristi condizioni dell'Impero dal 610 al 622. I Persiani, conquistata Mesopotamia, Siria, Palestina, Egitto, gran parte dell'Asia Minore, minacciavano già la capitale. Per disgrazia, le province perdute erano profondamente divise in aspre lotte religiose; onde l'imperatore non si avventurava contro i Persiani, temendo anche di essere male accolto dai suoi sudditi stessi di fede diversa. Bisognava quindi far tacere prima ogni dissidio religioso, ristabilire l'unità di fede che troppo era allora connessa colla politica.

(1) Mansi x, pag. 900.

Ma come conseguire l'unione, se le due parti inferocite non cedevano d'un sol punto sulle loro formule? I cattolici riconoscevano in Cristo due nature, la divina e l'umana; i monofisiti solo l'umana. Sergio, il patriarca di Costantinopoli che aveva incoronato l'imperatore nel 610 e che gli fu poi sempre fedele amico, venne in aiuto e, pare, suggerì ad Eraclio una formula ambigua per accontentare tutti, cioè di credere in Cristo due nature ed una sola energia (facoltà di operare, volontà). (1) I monofisiti quasi tutti accettarono questa dottrina, i cui assertori vennero chiamati monoteliti; i cattolici vi si opposero, perchè il Concilio Calcedonese (451) aveva definito come dogma che Cristo aveva due nature, e in conseguenza, una duplice volontà corrispondente a ciascuna distinta natura.

Nella disputa tenuta in Africa tra Massimo, poi Abbate di Crisopoli, e Pirro ex-patriarca di Costantinopoli (2) nel luglio del 645 (μηνὶ Ἰουλίῳ ἰνδικτίονος γ'), Pirro accusa Sofronio di aver suscitate le questioni monotelite. Massimo gli risponde narrandogli tutti i particolari antecedenti e costringe al silenzio l'avversario. Questa riposta di Massimo, che non fu ribattuta, ci indicherà lo svolgimento del Monotelismo fino al punto in cui Sofronio si fa paladino della reazione. Dice Pirro: « Sofronio poc'anzi patriarca di Gerusalemme, τοῦτο ἡμᾶς καὶ παρὰ πρόθεσιν πρᾶξαι πεποίηκε, τὸν περί ἐνεργειῶν λόγον οὐκ ἐν εὐθέτῳ καιρῷ κινήσας.

E Massimo: « Ma dimmi: quando Sergio scrisse a Teodoro di Faran, mandandogli anche quel libercolo che dicono di Menna per mezzo di Sergio, vescovo d'Arsinoe, rivolgen-

(1) Da Teofane (Migne, *P. G.* 108, pag. 677) non risulta che Sergio ciò facesse per mala fede.

(2) V. la disputa in Migne, *P. G.* 91. Teofane dice (a pag. 681 in Migne, *P. G.* 108) che Pirro, accusato di complicità nel tentato avvelenamento di Costantino, dovette fuggire in Africa, ove sostenne la famosa disputa nella quale fu costretto a darsi vinto. Venne perciò ad abiurare i suoi errori a Roma; ma, o poco sincero, o sperando nel nuovo imperatore Costante, tornato tosto ai suoi errori in Ravenna, fu anatematizzato.

dosi a lui perchè dicesse il suo parere circa l'energia *una* ed il volere *uno;* e Teodoro rispose accettando tali cose, dov'era dunque allora Sofronio? O quando in Teodosiopoli scrisse a Paolo il Cieco mandando anche a lui il libello di Menna e l'approvazione sua e quella di Teodoro? Quando Sergio scrisse a Giorgio sopranominato Arsa, paolianista d'Egitto, pregandolo a mandargli i testi dei Padri intorno ad una sola operazione e inserì nella lettera che in base a ciò avrebbe fatto l'unione alla Chiesa con loro? Questa lettera il beato Giovanni, patriarca di Alessandria, strappò di mano ad Arsa, e per tal cagione volendolo deporre, ne fu impedito dalla irruzione dei Persiani avvenuta allora in Egitto. O quando a Ciro, vescovo di Fasida, Sergio scrisse circa l'una o le più operazioni, essendone stato interrogato da quello, e gli mandò pure il libello di Menna di cui parlammo? Dunque dopo che Sergio aveva manifestato il suo morbo e l'aveva comunicato ad una gran parte della Chiesa, il beato Sofronio, perchè con la modestia a lui conveniente lo scongiurò, gettandosegli ai piedi, ricordandogli le vive piaghe di G. Cristo, e pregandolo istantemente a non rinnovare la parola degli eretici già estinta anticamente dai padri prima vissuti?.... [1] (sottinteso: sarà dunque colpevole Sofronio di avere suscitato l'eresia?)

In queste parole sono accennati i primi quattro passi o tentativi di Sergio in favore del monotelismo, presso:

1° Teodoro, vescovo monofisita di Faran nella penisola Sinaitica (nel 619?)

2° Giorgio Arsa, paolianista d'Egitto (nel 619).

3° Paolo il cieco, capo degli Acefali in Cipro nel 622.

4° Ciro, vescovo catt. di Fasida nella Lazica nel 625.

Questi fatti non sono però enunciati in ordine cronologico, e perciò sarà mio compito cercarne la data.

Il primo fatto di cui si abbia notizia, è questo: Sergio manda a Teodoro vescovo di Faran una lettera sua ed il

(1) MIGNE. *P. G.* 91, pag. 331.

preteso scritto di Menna a papa Vigilio, [1] e Teodoro non solo rispose favorevolmente, ma raccolse i testi patristici affermanti in Cristo una sola volontà; ecco perchè Stefano di Dora, rappresentante della Chiesa di Palestina al Concilio Laterano (649), potè chiamare Teodoro il primo monotelita e perchè anche giustamente il VI Ecumenico (680) giudicava invece Sergio la fonte dell'eresia. [2]

Non si può dire l'anno di questo primo fatto; può essere del 619, quasi contemporaneo al secondo, perchè sia a Teodoro che a Giorgio il patriarca chiede la raccolta dei testi patristici, a loro manda qualche risposta favorevole di proseliti già fatti, cosa che, potendo, Sergio faceva. Sergio per lettera cerca trarre a sè Giorgio Arsa, paolianista d'Egitto, e gli chiede i testi dei Padri favorevoli ad « una sola volontà. » La lettera fu sorpresa dal patriarca Giovanni Elemosiniere, il quale avrebbe deposto Giorgio dalla carica di vescovo suffraganeo, se non fosse stato impedito dall'irruzione dei Persiani, la quale avvenne nel 619, mentre Giovanni morì in Cipro l'11 nov. dello stesso anno, quindi il tentativo di Sergio può esser avvenuto a mezzo il 619. Il passo presso Ciro, vescovo cattolico di Fasida (Lazica), accennato da Massimo, è largamente narrato da Ciro stesso in una lettera a Sergio: « Quando io mi abboccai con Eraclio, lessi il decreto che egli aveva mandato ad Arcadio vescovo di Cipro, contro Paolo, capo degli Acefali. La dottrina ortodossa era ivi esposta in modo irriprovevole. Ma avendo letto nel decreto che era poibito parlare di due energie di N. S. G. Cristo, io non approvavo questo passo e mi ap-

(1) Questo documento già dai contemporanei fu ritenuto fattura di Sergio; i legati del papa avevavo protestato contro di esso nel 653, e nel VI ecumenico (680) fu giudicato apocrifo. L'*Ectesi* fu poi anche attribuita a Sergio, il quale, se cominciò l'eresia senza malizia, risulta averla continuata con mala fede.

(2) Alla 13 sessione dell'ecum. VI furono letti « libri diversi di Teodoro, una volta vescovo di Faran, tra i quali anche una lettera di lui circa l'operazione una... e parimenti le interpretazioni di diversi testi patristici. » MANSI XI, pag. 559.

pellavo alla lettera di papa Leone che insegna esplicitamente l'esistenza di due energie unite insieme. Dopo... io ricevetti l'ordine di leggere la tua venerata lettera che era una replica del decreto imperiale ad Arcadio, dava copia del decreto lanciato contro di lui e ne approvava il contenuto. Io ricevetti opportunamente l'ordine di tacere per l'avvenire su questo punto... di domandarti altre istruzioni sulla necessità d'ammettere, dopo l'unione delle due nature, una sola energia dirigente... » (1)

La conferenza fu tenuta nella Lazica, come scrive Sergio a papa Onorio: « Qualche tempo appresso l'imperatore essendosi recato nella provincia di Lazica, ricordava in presenza di Ciro, allora metropolitano di Lazica, ora patriarca di Alessandria, la discussione che egli aveva avuto altra volta coll'eretico Paolo;... » (2) ed è anteriore al 630, anno in cui Ciro andò patriarca in Alessandria. Giorgio lascia scritto negli atti del VI Ecum. (680), di cui era segretario, che la lettera di Ciro fu composta 56 anni innanzi al VI Conc. Ecum., (3) nella XIV indizione (1 sett. 624-23 ag. 625), perciò nel 624, o nella prima metà del 625. Teofane (4) conferma appunto la presenza di Ciro nella Lazica durante il 625. (5)

Resta a dire dei tentativi di Sergio presso Ciro vescovo di Fasida. Questo fatto, cronologicamente il terzo, l'ho collocato al quarto posto, perchè il brano riportato di Ciro porge documento ad un fatto anteriore, cioè a quello occorso tra l'imperatore, Sergio e Paolo, capo degli Acefali in Cipro, fatto che è pur narrato da Sergio ad Onorio: « Allorchè l'imperatore si preparava ad andare contro i Persi e si trovava in Armenia (622), un capo dei Severiani, Paolo, si portò presso l'imperatore e gli tenne un discorso per esporgli l'apologia

(1) MANSI XI, pag. 560-561.
(2) MANSI XI, 529.
(3) MANSI XI, 560.
(4) MIGNE, *P. G.*, 108, pag. 653.
(5) Il VAILHÉ dice nel 626 *(Revue de l'Orient Chrétien*, 1897). Mi pare che si inganni nei calcoli.

del suo errore. Eraclio dimostrò a Paolo l'empietà delle sue parole... e si oppose... » [1]

Non pare vero che Paolo di sua volontà sia andato in Armenia, ma da altre testimonianze sembra fosse colà chiamato da Eraclio; tanto più che, avendo rifiutato le nuove dottrine, provocò l'ira dell'imperatore e di Sergio, e fu condannato dal primo con decreto, dal secondo con lettera. Alla disputa tra Eraclio e Paolo in Armenia fu presente anche Sergio, perchè dice Massimo: « Dove si trovava Sofronio quando Sergio a Teodosiopoli indirizzò lo scritto di Menna con la risposta favorevole di Teodoro di Faran a Paolo il Cieco, capo dei Severiani?... » [2]

Anzi si può credere aver Sergio stesso sostenuta la discussione, che, per cortigianeria e per astuzia, attribuisce all'Imperatore. La data di questa discussione è l'anno 622, chè Teofane nota due soggiorni consecutivi di Eraclio in Armenia nel 622 e 623, ma a Karin (Teodosiopoli) andò solo nel 622 per Pasqua. [3]

Diremo ora dei tentativi per accreditare il Monotelismo in Palestina. Eraclio e Sergio tentarono di propagare la nuova eresia, con esito più o meno favorevole, in Egitto, nel Sinai, in Cipro; si sa che tentarono anche in Siria, nell'Armenia e in Palestina. E poichè la Palestina sarà il campo d'opposizione di Sofronio, reco quei pochi accenni che troviamo a questo proposito nel discorso di Stefano al Concilio Laterano (649). Egli dice: « In oriente la dottrina d'una volta ha guadagnato molto terreno. Sergio, vescovo di Joppe, dopo l'invasione dei Persiani, si impadronì della cattedra di Gerusalemme, contrariamente ai canoni e con l'aiuto del potere civile. Egli ha ordinati altri vescovi, che per averne i favori ne hanno accettato le novità. Intorno a ciò io ho già mandato una memoria al papa Teodoro (642-649), che mi nominò...

(1) Mansi xi, 530, nella solita lettera di Sergio ad Onorio.

(2) Migne, *P. G.*, 91 pag. 331.

(3) Dulaurier *(Chronologie arménienne)* pubblica tratti della storia del vescovo armeno Sepêos, ove ciò si afferma.

suo vicario in Palestina con l'incarico di deporre i vescovi che non si emendassero. A mia domanda alcuni promisero di aderire alla fede ortodossa. Io ho rimesse parecchie di queste memorie a papa Martino (649-654), che acconsentì a riconfermare la loro elezione. Gli Orientali ed io dunque rinnovelliamo la preghiera di Sofronio, perchè voi condanniate ed estirpiate gli errori di Apollinare e Severo, che furono ripresi da costoro... » (1)

Dunque: *a)* Sergio, vescovo di Joppe, dopo l'invasione dei Persiani, usurpa la cattedra di Gerusalemme coll'aiuto del potere civile e crea vescovi che accettano « la dottrina d'una volontà. » *b)* Sofronio, per mezzo di Stefano di Dora (suo primo viaggio a Roma), prega Onorio a condannare quell'eresia.

Di questi fatti non è precisa la cronologia, ma le parole « dopo l'invasione del Persiani » « coll'aiuto del potere civile » ci portano a un'epoca posteriore al 628. Non si sa quando sia morto Sergio di Joppe, forse dopo Sofronio, ed i disordini provocati da lui continuarono fino al tempo di papa Martino (649-654), il quale in due lettere, (2) costituendo Giovanni di Filadelfia vicario della Palestina, gli dà istruzioni diverse pei vescovi irregolarmente ordinati. Divisili in tre categorie, comanda di reintegrare chi era stato eletto prima del patriarcato di Sofronio per provvedere alle necessità del popolo, a patto però che sottoscrivessero alla fede ortodossa, di confermare chi era pure stato eletto irregolarmente dopo Sofronio, ma per necessità, di deporre quelli eletti irregolarmente, vivente Sofronio. Questa triplice divisione fa pensare che il papa abbia avuto riguardo ai vescovi eletti da Sergio di Joppe, sia perchè mancasse il vero patriarca, sia perchè fosse Sergio sostenuto dal potere civile. Ad ogni modo i fatti narrati da Stefano di Dora fanno conoscere i tempi tristi in cui fu patriarca Sofronio, le sue aspre lotte contro

(1) Mansi xi, pag. 900; Apollinare (390) negava la volontà umana in Cristo.
(2) Mansi x, 824 e 900.

i Monoteliti, popolani ed ecclesiastici, la lotta indiretta contro il potere civile che sosteneva Sergio principale suo avversario e il suo ricorso a Roma.

Intanto il Monotelismo aveva trionfato in tutto l'Oriente senza incontrare serie opposizioni; Gerusalemme resisteva, ma era impotente. La propaganda si esercitava incessantemente, segreta di preferenza, per non eccitare i sospetti dei cattolici più istruiti. Ma nel 633 un fatto improvviso mutò aspetto alle cose e denunciò al mondo cattolico l'eresia dell'Imperatore e di Sergio: allora si organizzò la resistenza, si ingaggiò la lotta, consumando tutte le forze vive dell'Impero per circa mezzo secolo e lasciandolo spossato, diviso, di fronte all'invasione araba.

3. — *Sofronio contro il Monotelismo.*

Ciro, nel 630 o 631, fatto patriarca di Alessandria collo scopo di operare l'unione dei vari monofisiti con la Chiesa di Costantinopoli mediante la solita formola di due nature, una energia ed una volontà in Cristo, come aveva convenuto coll'imperatore nella conferenza del 625, appena salito in cattedra, si mise all'opera, discusse coi capi monofisiti e composero nove articoli [1] sui quali si fece l'unione il 3 giugno 633. Scrisse pertanto a Sergio: « Ti annuncio con piacere che il clero del partito dei Teodosiani di questa città, tutti i personaggi notevoli, cittadini e militari, molte migliaia di popolani, si sono uniti a noi il 3 di giugno nella Chiesa cattolica e presero parte ai santi misteri celebrati nella loro purezza... Quest'avvenimento riempì di gioia non solo Alessandria, ma i paesi d'intorno... Io ho mandato il diacono Giovanni all'imperatore per informarlo. » [2] L'imperatore e Sergio ne furono assai lieti: Sergio rispose [3] ringraziando

[1] MANSI XI, pag. 569 e seg.
[2] MANSI XI, 561.
[3] MANSI XI, 971.

e non molto dopo scrisse anche a papa Onorio [1] encomiando Ciro, pel cui zelo tutti gli eretici d'Egitto – i partigiani di Eutiche, Dioscoro, Severo, Giuliano – erano rientrati nella vera Chiesa e tutto l'Egitto era in pace.

Ma in Alessandria vi era un monaco, Sofronio, che non era punto contento. Anzi, dolentissimo; aveva fatto di tutto per impedire l'unione, poi almeno per ritardarla. Infatti Sergio nella lettera al pontefice dice: « Ora si trovava in Alessandria il santo monaco Sofronio, che, come ho sentito, ora fu ordinato vescovo di Gerusalemme, ma non ne ho ancora ricevuta la lettera sinodale voluta dall'uso. Questo monaco rimproverò a Ciro l'articolo di una sola volontà in G. Cristo. [2] Ciro gli indicò i testi dei Ss. Padri e aggiunse che i Ss. Padri... avevano usata molta condiscendenza... Ma Sofronio non volle sentir parlare di condiscendenza, e quindi venne a trovarci con lettere di Ciro, conferì con noi e chiese si raschiasse l'articolo di una sola energia. Ci parve troppo, chè avrebbe rovinata tutta l'unione... Noi sospettando potessero nascere discussioni, poi eresie, abbiamo giudicato di spegnere questa questione di parole ed abbiamo scritto al patriarca di Alessandria di non permettere ad alcuno di parlare di una o di due energie. » [3] E continua dicendo d'aver convenuto ugualmente con Sofronio, che era poi partito.

S. Massimo dice su per giù le stesse cose: « Sophronius tunc Alexandriam veniens, mox ex prima lectione (dederat enim etiam ipsi Cyrus ad retractandum illa novem impietatis capitula) lugubre quiddam et ingens vociferatus, fontes emittebat lacrymarum, illum fervide obsecrans, supplicans, expostulans, in pavimento ipsius pedibus provolutus, quo nihil horum super ambonem contra catholicam Dei ecclesiam praedicaret. » [4] Ma, non avendo ottenuto nulla, Sofronio venne a

(1) MANSI XI, 529.
(2) MANSI XI, 569. Ecco un passo dell'art. « τὸ δὲ θεϊκὸν θέλημα, ὅπερ ἐστὶ τοῦ αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ· αὐτοῦ γὰρ τὸ θέλημα ἕν ἐστι καὶ τοῦτο θεϊκόν.
(3) MANSI XI, 532.
(4) *Epistula ad Petrum illustrem*, giunta a noi solo in latino.

Sergio di cui non sospettava. S. Massimo inoltre riferisce che quando Sofronio conobbe l'intimo pensiero di Sergio: « rammentò con la modestia conveniente al suo abito religioso, le sofferenze di G. Cristo, ricordo più eloquente che ogni altra preghiera, lo supplicò d'abbandonare la formula eretica. » [1]

Intanto il papa così rispondeva a Sergio: « Ho ricevuto la vostra lettera ed ho veduto che un certo Sofronio, prima monaco ed ora vescovo di Gerusalemme... ha sollevato nuove questioni di parole contro nostro fratello Ciro, vescovo d'Alessandria, che aveva predicato ai nuovi convertiti che nostro Signore non ha che una sola volontà. Poi Sofronio vi ha visitato, vi ha esposta la stessa opinione e dopo lunghe conferenze vi ha domandato di lasciargli in iscritto tutto ciò che voi gli avete detto. Io ho ricevuto copia del vostro scritto a Sofronio e dopo averlo letto con cura, io mi congratulo con vostra fraternità della prudenza di cui voi avete dato prova, rigettando questa nuova espressione, che scandalizza i semplici... Noi vi esortiamo ad evitare questi nuovi modi di parlare su una o due volontà. [2]

Con questa risposta, Sergio ebbe pieno trionfo, ma durò poco.

Sofronio era partito da Costantinopoli, ed approdato in Palestina era stato eletto patriarca di Gerusalemme: egli subito raccolse un sinodo di tutti i vescovi dipendenti dal suo seggio patriarcale, vi condannò l'eresia monotelita e, come frutto di esso sinodo, compose e spedì a tutti i patriarchi quella mirabile lettera sinodale, [3] vera dissertazione teologica, in cui approfondisce i dogmi della Trinità e dell'Incarnazione, scioglie la questione vittoriosamente, dimo-

[1] *Disputatio S. Maximi.* MIGNE, *P. G.* 91, pag. 333.

[2] MANSI XI, 527. Nella lettera di Sergio a papa Onorio si ammira l'astuzia del greco che tende a legittimare i propri errori ed a trarre in inganno il papa nelle questioni monotelitiche. Onorio impose il silenzio ad ambe le parti.

[3] MIGNE *P. G.*, 87³, 3149.

strando due energie in Cristo. Questa lettera fu indirizzata ad Onorio, a Sergio, e forse anche ad altri, secondo il costume.

Teofane dice: « In questo tempo Sofronio, fatto patriarca di Gerusalemme, radunati i vescovi di sua dipendenza, condannò il dogma dei monoteliti e trasmise gli atti sinodici per lettera a Sergio di Costantinopoli e ad Onorio, vescovo di Roma. » (1) E Fozio: « Lessi l'epistola sinodica di Sofronio, patriarca di Gerusalemme, mandata ad Onorio, vescovo di Roma. Questa epistola è piena di pietà... ricerca quanto è possibile acutamente la retta sentenza (γνώμη) e dimostra una non comune cognizione dei dogmi. In questa epistola troverai scomunicati... Chiede anche questa epistola che se qualche cosa si fosse taciuto di quanto convien dire, Onorio di Roma... rettificasse e completasse... » (2)

La copia mandata a Sergio fu letta nel VI Conc. Ecum. tenutosi in Costantinopoli nel 680-681. Non si sa il risultato della lettera di Sofronio, ma stando a Giorgio, (3) rappresentante della Chiesa di Gerusalemme al suddetto concilio, Sergio non l'avrebbe neppure accettata. Onorio l'accettò, trattò cogli ambasciatori venutigli da Sofronio, (4) consigliandoli a determinare il loro patriarca a non più usare l'espressione di due energie. Gli ambasciatori accettarono, a patto che Ciro non usasse l'altra espressione di una sola energia. Con questa promessa si separarono, ed allora Onorio scrisse a Sofronio, a Sergio ed a Ciro le decisioni prese. (5) Ed ecco che il papa per la seconda volta fa a meraviglia gli interessi di Sergio, il quale alla inattesa opposizione di Sofronio, desiderava solo di sopire la contesa per guadagnar tempo, per non perdere i frutti ottenuti nella via della conciliazione e per venire poi a capo più facilmente. La sua condotta scopre queste intenzioni.

(1) MIGNE, *P. G.*, 108, pag. 680.
(2) MIGNE, *P. G.*, 103, 1089 (codice 231 della Bibl.).
(3) MANSI XI, 456.
(4) MANSI, *ibid.*
(5) Le lettere in MANSI XI, 538-579 etc.

4. — *Pubblicazione dell'*Ectesi *e ultima opposizione di Sofronio.*

Chi mancò pel primo ai comuni accordi? È probabile che Sergio, stimandosi offeso dalla lettera sinodale di Sofronio, abbia pensato subito alla rivincita e stabilito di obbedire all'accordo preso tra il papa e gli ambasciatori solo per il tempo a lui conveniente, perchè la prima infrazione dell'accordo che trovisi ricordata, è la pubblicazione dell'*Ectesi* (1) circa due anni dopo questi avvenimenti. Infatti Pirro, successore di Sergio, diceva nella disputa con S. Massimo: « La sfortunata lettera di Sofronio ci ha forzati ad agire in quel modo (cioè a pubblicare l'*Ectesi*) contro nostra volontà. » (2) Che Sofronio abbia mancato di fede non pare, sebbene non ci siano documenti o pro o contro; certo la lettera sinodale è anteriore alla prescrizione di tacere, portata dagli ambasciatori ritornanti da Roma. La colpa resta dunque a Sergio, il quale ferito nell'amor proprio, forse anche timoroso dei gravi pericoli cui andava incontro, perchè divenendo ora pubblica la questione per causa di Sofronio, si sarebbero scoperti i suoi intrighi, e si sarebbe rigettata su lui la colpa e la responsabilità di tutto, con mossa astutissima cercò di ripararsi all'ombra del trono imperiale, o almeno, di mettersi innanzi la potenza dell'Imperatore. Meditò dunque l'*Ectesi* e la distese; essa non ha proprio le stesse espressioni già usate dai monoteliti; alla frase *una energia*, si sostituì *una volontà,* concetto affine al primo e da quello derivante.

Che l'imperatore Eraclio concepisse quella sottile trovata dell'*Ectesi,* sarebbe difficile crederlo, anche se non vi fossero testimonianze in contrario. Ma papa Martino I al Concilio Laterano del 649 dice espressamente che l'*Ectesi* era « opera unica di Sergio » (3) e lo stesso imperatore Eraclio, nel 641, scrisse al papa Giovanni IV una lettera di cui S. Massimo

(1) Mansi x, 991.
(2) Mansi x, 741.
(3) Mansi x, 873.

nella ricordata disputa reca un frammento: « L'*Ectesi* non è mia ed io non l'ho dettata o comandato che si facesse..... Sed cum hanc patriarcha Sergius composuisset ante quinque annos priusquam ab Oriente repedassem, deprecatus est me, cum ad hanc felicem pervenissem urbem, ut nomine meo proponeretur cum subscriptione etc. » [1] Qui Eraclio dice il vero: L'*Ectesi* in tutte le questioni toccate, suppone come autore un profondo teologo. Tuttavia anche Eraclio doveva essere contento dell'*Ectesi*, perchè dice Teofane, [2] che l'Imperatore, vista la lettera sinodale di Sofronio, « si vergognò e non volle lasciare le sue opinioni nè sopportò la vergogna. Allora, quasi credendo di fare qualche gran cosa, promulga il così detto *Editto* che ordina di non asserire nè una nè due energie in Cristo. »

L'*Ectesi* fu stimata dai teologi bizantini una splendida rivincita e fu accolta con gran gioia dai Monoteliti. Sergio in un sinodo l'approvò e l'impose a tutti sotto minaccie di gravi punizioni spirituali. Ciro poi se ne mostrò entusiasmato, la lesse in chiesa, e scrisse lettere di ringraziamento non solo all'Imperatore, ma anche al patriarca Sergio [3] rivelando così a noi ancora il merito di lui nella composizione dell'*Ectesi*. La data di composizione di questo documento è cinque anni lontana dalla sua pubblicazione. Possiamo ritenere che l'*Ectesi* sia stata composta nel 633, basandoci sulle parole di Eraclio: « Il patriarca Sergio avendola composta cinque anni prima che io tornassi dall'Oriente... » [4] Eraclio dopo la infelice battaglia di Jarmouk per cui lasciava ad Omar tutta la Siria, passò a Gerusalemme a prendere la S. Croce ed a ordinare ivi l'ultima resistenza: poi ritornò a Co-

(1) MANSI XI, 9, testo giunto solo in latino.
(2) MIGNE, *P. G.* 108, pag. 680.
(3) MANSI X, 1004.
(4) Il VAILHÉ tradusse queste parole: C'est le patriarche Sergius qui l'a faite il y cinq ans et qui me pria de la publier après y avoir apposé ma signature, lorsque je revins de l'Orient (*Revue de l'Orient Chrétien*, VIII, pag. 63). Levando 5 dal 641 fissò il 636, data falsa a mio parere.

stantinopoli ove giunse già entro l'anno 638, verso la fine del quale pubblicò l'*Ectesi*.

Ma Sergio l'aveva già pensata da cinque anni, cioè dal 633; forse fin da quando il monaco Sofronio venuto presso di lui gli aveva fatto temere dei guai per l'avvenire; la lettera sinodale di Sofronio, che Sergio neppure volle ricevere, l'avrà determinato meglio nel suo proposito.

Aspettava intanto l'occasione favorevole per farla pubblicare, e questa si presentò nel 638, quando l'Imperatore ritornava dall'Oriente, avvilito per le sconfitte e desideroso di avvincere a sè quei Monoteliti che minacciavano di favorire i conquistatori (se non li avevano già favoriti), da cui speravano aiuto nelle questioni religiose coi connazionali. Allora anche Sofronio non contava più, perchè o era occupato dall'assedio, o piuttosto era già morto (11 marzo 638). Quindi Sergio presentò l'*Ectesi* alla firma di Eraclio e il documento comparve alla fine del 638. Martino I la colloca nella XII indizione (1) che va dal 1° settembre 636 al 31 agosto 639 e Sergio che morì ai primi di dicembre del 638, potè ancora approvarla in un sinodo. Dunque la pubblicazione dell'*Ectesi* va posta fra il settembre e il dicembre del 638.

Ed ora torniamo a Sofronio: che cosa fece dopo la pubblicazione della sua lettera sinodale nel 634? Non si sa bene, ma bastano le poche parole dette da Stefano di Dora al Concilio Laterano IV del 649 per rivelarci la grande attività di lui: « In Oriente con grande forza resistette (agli eretici) confondendoli ed ammonendoli di abbandonare la propria eresia e di ritornare alla fede dei Padri. » (2) A Costantinopoli era stato sfidato a recare un sol testo dei S. Padri in favore delle due energie e delle due volontà. Ma egli, studiosissimo dei S. Padri, appena ebbe tempo, raccolse più di 600 testi di tal genere, secondo Stefano di Dora: ἐν δυσὶ βιβλίοις καὶ ἐξ ἑκατοντίδαις πατρικῶν χρήσεων. e li fece circolare ovunque tra

(1) Mansi XI, 873.
(2) Mansi X, 895.

i cristiani, ma gli suscitarono contro insidie e detrazioni, e « in nessun modo temette perciò Sofronio, pieno di zelo e di fiducia in Dio. »

Poi - sempre secondo la narrazione di Stefano, [1] - vedendo la potenza che acquistava di giorno in giorno Sergio di Ioppe e l'audacia di lui nel diffondere il monotelismo, risolvette di mandare a Roma Stefano vescovo di Dora per avvertire il papa dei gravi danni minacciati alla fede in Oriente. Chiamò dunque Stefano, lo condusse sul Calvario, ed alla presenza di tutto il Clero e del popolo, piangendo, lo scongiurava per il sangue di N. S. Gesù Cristo colassù versato, a venire in Italia, per informare il papa, la Chiesa di Roma, di tutte quelle novità e per insistere che fossero condannate canonicamente.

Stefano si mise in viaggio, perseguitato dai Monoteliti, che avevano l'ordine di prenderlo e condurlo a Costantinopoli: « Il che sapendo gli avversari, con non leggere contrarietà mi molestarono, mandando ordini contro di me per luoghi e provincie, perchè fossi preso e condotto a loro in ceppi, come tutti sanno; ma Dio mi aiutò e mi liberò dai miei persecutori ». L'invio di Stefano di Dora a Roma è l'ultimo atto che conosciamo di Sofronio nella lotta contro i Monoteliti. Ora vedremo la sua gloriosa resistenza contro i nemici della patria, gli Arabi, che assediavano la città da qualche anno e più.

5. — *Presa di Gerusalemme e morte di Sofronio.*

Mentre Sofronio sosteneva la grave lotta contro i Monoteliti per la difesa della fede, o ristorava i danni patiti per l'invasione persiana, doveva pensare ancora alla difesa della patria, ora gravemente minacciata dagli Arabi. Alla fine della sua lettera sinodale, Sofronio raccomanda a Sergio ed al Clero di Costantinopoli di pregare perchè il Cielo allontani

(1) Il cui discorso pronunciato al Concilio è in MANSI X, 892.

un'invasione di Saraceni più numerosa delle precedenti, affinchè « umilii le teste superbe di tutti i Barbari, massimamente dei Saraceni, i quali, per i nostri peccati all'improvviso ora sorgono contro di noi e tutto distruggono con crudele e forte proposito, con empia e malvagia audacia. Onde più che mai, o ottimi, vi preghiamo ad effondere continue preci a Dio, affinchè accogliendole benigno, subito confonda la loro superbia piena di furore. » (1)

Non era più, come prima si credeva, una delle solite scorrerie che solevano fare i predoni Arabi a scopo di saccheggio e sfuggendo ogni scontro col nemico; era un'invasione regolare, una conquista definitiva con battaglie, assedi e vittorie sanguinose. Questa volta poi avevano anche un altro carattere i combattenti Arabi; essi portavano una religione nuova e marciavano alla conquista del mondo per diffondere la loro idea: l'*Islam*.

La lotta fu terribile e grandissimo danno recò alla cristianità col toglierle la sua culla, i luoghi più venerati, e quel che è peggio, molti milioni di credenti. Eppure gli storici bizantini tacciono! Anche Teofane dice poco; (2) egli incomincia all'anno 630 (della sua cronografia 621) a dire: « Sorse dal deserto il flagello dei re e degli infelici fedeli. » Poi nota i progressi del 631 e del 632. Al 633 pone la presa di Era e Gaza per opera di Abu-Bacar. Nel 634 Omar prende Bostra, capitale della provincia Romana d'Arabia, e vince la gran battaglia di Jarmouk. Eraclio fa munire Antiochia, e viene a Gerusalemme per prendere il legno della Croce e metterlo in salvo, quindi avvilito, non avendo più forze per resistere, ritorna alla capitale. I suoi generali subivano una serie di disastri grandi e piccoli. Nel 635 un numero immenso di Saraceni si dirige contro Damasco: succede una gran battaglia, nella quale essendo stati vinti i Greci, tutta la Fenicia con Damasco fu occupata dagli invasori. In que-

(1) Migne, *P. G.* 87, 3197.
(2) Migne, *P. G.* pag. 684-685, 688-689, 692-693.

st'anno Teofane ricorda pure la spedizione araba vittoriosa in Egitto. Sicuro da quel lato, nel 636 Omar guida i suoi generali contro le piazze forti della Palestina: molte furono presto occupate, ma al mare alcune resistettero – Cesarea, Ascalona – ed entro terra Gerusalemme sola, la città principale e posta in posizione vantaggiosa, su un monte. Fu pertanto assediata. Di questo assedio, che durò due anni (dice Teofane), Sofronio ha pochi accenni, i quali non bastano neppure a chiarire la sua condotta in quei frangenti. Dopo l'accenno della lettera sinodale, se ne trova un altro nell'omelia che tenne al popolo il 25 dicembre 634 di domenica. (1) Allora gli Arabi occupavano già Betlemme ed i Cristiani non avevano potuto recarsi colà a celebrare i misteri del S. Natale. Sofronio dice: « Noi non possiamo entrare in Betlemme, che contempliamo dalle nostre case, perchè la spada dei Saraceni ce ne proibisce l'accesso,... gli empi Agareni ci tengono strettamente assediati, e nessuno può senza arrischiar la vita, forzare le loro dense file: ecco perchè noi abbiamo celebrato qui tristamente questo giocondo anniversario, nella chiesa della santa Madre di Dio. »

Un'omelia posteriore, recitata nella festa dell'Epifania, rileva i disordini ed i delitti che commettevano gli Arabi. Inoltre quando, più tardi, sul Calvario dinanzi a tutto il popolo Sofronio dava l'incarico a Stefano di Dora di recarsi a Roma per la questione religiosa, tra le altre cose diceva di non potere abbandonare Gerusalemme, mentre il suo popolo correva pericolo. Di fatto per la difesa del popolo della santa città, egli dimostrò una singolare energia pure in quella sua tarda età. Valendosi del potere di cui godevano i vescovi dell'Impero bizantino, costretto anche dalla necessità, si mise alla testa del movimento per la difesa: armò il popolo, i pellegrini, i monaci, chiamò i monaci dei conventi all'intorno, i fuggitivi degli altri paesi, e quanti soldati potè. Gli Arabi giungono, o meglio si accostano, accampano alle porte della

(1) Migne, *P. G.* 873, pag. 3201.

città ed incominciano l'assedio regolare (636). Abou-Obeida, che assediava Antiochia, venendo a Gerusalemme dovette condursi dei rinforzi, e fu poi sostituito da Khalid fatimita, che condusse altre truppe. Gerusalemme sperava ancora in Eraclio, ma questi oramai si era rassegnato anche a quella perdita. Anche a lui era avvenuto come a Cosroe, che dopo un periodo di splendide vittorie, aveva perduto ad un tratto l'antico valore guerriero.

Intanto Cesarea ed Ascalona aprivano le porte a Moavia e tutta la Palestina, ridotta a provincia mussulmana, fu sottomessa a doppia tassa; fondiaria e personale. Infine anche Gerusalemme dovette capitolare. Il patriarca volle abboccarsi con Omar, il quale venne da Diabia e segnò il trattato che assicurò agli abitanti di Gerusalemme la libertà civile e religiosa a prezzo d'un annuo tributo: soldati, stranieri, pellegrini dovevano abbandonare la città o pagare una tassa personale. « Omar entrò nella città santa e subito chiese che gli fosse indicato il tempio costrutto da Salomone per convertirlo in luogo di empietà e blasfemia. Sofronio avendolo veduto: « Questa, che ora è nel tempio, disse, è veramente l'abbominazione della desolazione pronunciata da Daniele profeta. » E intanto con gran copia di lagrime piangeva sul popolo cristiano quel Sofronio, detto da Teofane τῆς εὐσεβείας πρόμαχος. Prosegue la storia: ἐν τούτοις ἀπεβίω ὁ Σωφρονίος, ὁ λόγῳ καὶ πράξει τὴν Ἱεροσολύμων κατακοσμήσας ἐκκλησίαν, καὶ κατὰ τῆς Ἡρακλείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ Μονοθελητῶν κακοδοξίας ἀγωνισάμενος Σεργίου καὶ Πύῤῥου ». [1] Come abbiamo veduto sopra, la morte di Sofronio accadde l'11 marzo del 638, durante l'invasione Araba.

[1] TEOFANE in MIGNE, *P. G.* 108, pag. 693. — Da Teofane tols anche quasi tutta la precedente narrazione.

III. — Sofronio sofista e Sofronio patriarca sono una sola persona.

Narrato separatamente quanto ci è noto di Sofronio sofista e del patriarca omonimo, devo ora affrontare la questione: se trattasi di due persone diverse o di una sola.

Il punto oscuro, quello forse che non conobbero bene neppure gli antichi e che li costrinse a lasciarci quegli accenni, i quali, non negando, è vero un solo Sofronio, tuttavia danno motivo ai critici di dubitare o di credere alla esistenza di due Sofronii, è costituito dal tempo che corre dal momento in cui il sofista depone la salma di G. Mosco in S. Teodosio, (o meglio, dal momento in cui il sofista compose l'ultima sua anacreontica sul ritorno della Croce a Gerusalemme, non anteriore quindi al 629) fino al giugno del 633, quando in Alessandria troviamo schierato contro il monotelismo, un Sofronio, dotto e santo monaco, della cui vita anteriore nulla si conosce.

Io esporrò prima gli argomenti in favore dei due distinti, Sofronii, poi a riscontro quelli che militano per la tesi opposta.

1. — *Per due Sofronii.*

1. Leonzio, vescovo di Napoli in Cipro, che scrisse (nel 641 circa) la vita del Patriarca Giovanni Elemosiniere, [1] è solito ricordare la carica che occuparono i personaggi di cui parla. Ma tre volte nominando Sofronio, fido compagno di Giov. Elemos. (di cui aveva sott'occhio la vita scritta da G. Mosco e pubblicata dallo stesso Sofronio) non dice mai che fu patriarca di Gerusalemme.

2. Fozio nel codice 199 parla di Sofronio discepolo di G. Mosco e nel 231 si dilunga sulla lettera sinodica di Sofronio patriarca di Gerusaleme, senza fare la minima allusione

(1) Migne, *P. Gr.* 93, pag. 1613-1668.

a Sofronio sofista. Pare dunque che li ritenga due diverse persone.

3. Il biografo anonimo di G. Mosco dice che Sofronio sofista, portato il corpo del suo maestro a S. Teodosio, ivi nel monastero passò tutto il resto di sua vita: τὸν ὑπόλοιπον χρόνον ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ διανύσας. [1] Dunque Sofronio sofista sarebbe stato sempre un semplice monaco.

4. Leonzio di Napoli nella vita citata di Giov. Elem. dice averne già scritta una Sofronio e G. Mosco: « ἕτεροι φθάσαντες πρὸ ἡμῶν κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα περὶ τούτου τοῦ θαυμασίου ἀνδρὸς καὶ ἀρχιερέως Ἰωάννου ἐφιλοσόφησαν, δυνατοὶ ὄντες ἔργῳ καὶ λόγῳ..... Ἰωάννης καὶ Σωφρόνιος, » e che egli scriveva per completare quella: εἰς τὰ λείποντα τοῦ βίου, perchè molto tralasciarono della dignità e del merito di quest'uomo. [2] S. Giovanni Elemosiniere morì l'11 novembre del 619; e Giov. Mosco morì a Roma nell'estate di una VIII indizione, donde fu trasportato in autunno dal sofista Sofronio, suo fedel compagno, nel monastero di S. Teodosio presso Gerusalemme. Nel 619 cade appunto l'VIII indizione. Ma se Giov. Mosco scrisse la vita di G. Elemosiniere, gli deve esser sopravissuto: dunque Giov. Mosco deve essere morto nell'VIII indizione del ciclo seguente, cioè nel 634. Ma in questo tempo Sofronio, il futuro patriarca, non era a Roma: nel 3 giugno del 633 egli si trovava in Alessandria, ove protesta contro Ciro per l'unione dei Monofisiti. Indi si reca a chiedere aiuto a Sergio, non a Roma con Giov. Mosco, poi fa vela per la Palestina, ove fu creato, forse subito, patriarca. Ma tutti questi viaggi richiedono uno spazio di sei mesi almeno; quindi la sua elezione non è anteriore al 634, nè posteriore, come fu già detto.

Or dunque: Sofronio sofista nel 634, d'estate è ancor a Roma, e d'autunno solo parte per l'Oriente: Sofronio patriarca

(1) *Biblioteca veterum patrum* II, 1055.

(2) Presso MIGNE, *P. Gr.*, 93 pag. 1614-1660 vi è solo in latino. Presso GELZER, *Leben* ecc., in gr.

si trova in estate ad Alessandria ed a Costantinopoli e, verso la fine dell'anno, in Gerusalemme. Perciò i Sofronii sono due.

5. Un passo del biografo anonimo di G. Mosco ci fa credere che la morte di costui e il trasporto della sua salma accaddero nel 634. Dice infatti che Sofronio ne portò il corpo in S. Teodosio e non al Sinai, come doveva, perchè il cammino da Ascalona al Sinai era occupato dagli Arabi. I quali, lo sappiamo dalla prima omelia del patriarca Sofronio, invasero la Palestina nel 634 e già fin d'allora occuparono Betlemme. Questa notizia aggiunge forza all'opinione che Sofronio sia ritornato da Roma nel 634, e che quindi si debbano ammettere due Sofronii. Ecco riassunti in poche parole questi cinque argomenti:

a) Leonzio e Fozio nè affermano nè negano l'esistenza di due Sofronii, ma pare la suppongano.

b) Maggior difficoltà porge l'espressione « passò il resto della sua vita nello stesso monastero » del biografo anonimo.

c) Così, pure la notizia di Leonzio di Napoli che Giov. Mosco compose la vita di Giov. Elemosiniere; perciò, avendo dovuto sopravivergli non sarebbe morto nel 619, ma nel 634: ipotesi ravvalorata dall'altra notizia del biografo anonimo, che le strade al Sinai erano occupate dagli Arabi.

Gli argomenti per un solo Sofronio, che ora opporrò, se non distruggono affatto i surriferiti, certo lasciano loro poca consistenza.

2. — *Per un solo Sofronio.*

1. S. Giovanni Damasceno, morto verso il 754, cita tre volte il *Limonario* con frasi come questa: « ἐκ τοῦ Λειμωναρίου τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων. » [1] Ecco Sofronio sofista, il monaco compagno di G. Mosco che è anche patriarca di Gerusalemme. L'errore

[1] Per esempio nel discorso sulle Immagini. MIGNE, *P. G.* 94, 1280.

dell'attribuzione del *Limonario* a Sofronio, vedremo come può essere sorto.

2. Giovanni Zonara († 1118) narra in un discorso, sebbene con poca critica, (¹) la vita di Sofronio sofista, monaco e patriarca.

3. La maggior difficoltà, il principale argomento degli oppositori di un solo Sofronio, sorge quando si debba ammettere la morte di Giov. Mosco nel 634, perchè in tal caso i due Sofronii si vedono operare contemporaneamente in luoghi diversi. Vediamo quindi attentamente i passi degli autori a questo proposito. Leonzio di Napoli nel 641 circa scrisse una vita di Giov. Elemosiniere, ma, si noti bene il fatto importante, per completare, εἰς τὰ λείποντα τοῦ βίου, quella scritta prima da Giov. Mosco e pubblicata da Sofronio. Il suo lavoro però soppiantò il primo, che scomparve ed invano fu cercato dal Gelzer. Leonzio dunque ha questo periodo: « ἤδη μὲν οὖν καὶ ἕτεροι φθάσαντες πρὸ ἡμῶν κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα περὶ τούτου τοῦ θαυμασίου ἀνδρὸς καὶ ἀρχιερέως Ἰωάννου ἐφιλοσόφησαν δυνατοὶ ὄντες ἔργῳ καὶ λόγῳ, λέγω δὴ Ἰωάννην καὶ Σωφρόνιον. (²) Tutta la questione si riduce ad interpretare l'ἐφιλοσόφησαν. Se il lavoro di Giovanni e Sofronio esistesse, mezza questione sarebbe sciolta, perchè si vedrebbe sino a qual tempo esso si estenda. Ricorro quindi alle ipotesi. Si può ragionevolmente credere che essi due abbiano scritto una vita completa di Giovanni Elemosiniere, quando subito dopo loro, Leonzio scrive per completare proprio la biografia composta da Giovanni e Sofronio? E la loro biografia si sarebbe così facilmente perduta, se era opera completa, considerato il suo valore intrinseco dovuto al fatto di essere stata scritta da due intimi amici del Santo e della penna illustre di Sofronio? Sembra dunque di per se stesso assai probabile che la biografia di G. Mosco fosse incompleta; probabilità che diventa certezza per l'affermazione di

(¹) *Papadopoulus Kerameus.* Ἀνάλ. ἱεροσ. σταχ. Pietroburgo, 1898.
(²) GELZER, *Leben des heiligen Johannes*, pag. 2.

Leonzio. Infatti, che cosa vale anche quell' ἐφιλοσόφησαν? A rigor di termini si può credere che esso significhi composero, scrissero, γεγράφασι? Io oso interpretarlo per un « pensarono, idearono la vita, » raccogliendo e notando molti dati più o meno in ordine, coll'intenzione di farne poi un lavoro completo. Quest'ipotesi fu dimostrata dal Gelzer come fondatissima. Oltre a Giovanni Mosco ed a Leonzio, anche Simeone Metafraste († 965) compose una biografia di G. Elemosiniere. [1] Ebbene il Gelzer confrontò – ed io rifeci il confronto – gli scritti del Leonzio e del Metafraste e conchiuse, com'è naturale, che quanto vi è in Simeone e non in Leonzio fu preso da Giov. Mosco, la cui biografia fu appunto completata da Leonzio. Ecco i risultati del Gelzer: il Metafraste pei primi 6 capi usa una fonte ignota a noi e pei capi 7-80 usa Leonzio. I primi 6 capi parlano dell'infanzia di Giovanni, della sua giovinezza, della sua elezione a patriarca di Alessandria, delle lotte contro i Monofisiti, e contro i simoniaci, delle sue elemosine larghissime ai fuggitivi di Palestina dinanzi alla invasione persiana, delle somme mandate in Gerusalemme per restaurare o riedificare i santuari, rovinati dai Persiani. (614) Di tutto questo non parla Leonzio per la ragione accennata. Ad incominciare dal capo 7 il Metafraste usa come fonte Leonzio, il quale narra minutamente la vita di Giovanni dal 615 al 619. — Per quale ragione il Metafraste usa prima l'uno e poi l'altro? Non certo per evitare la fatica di combinare le due fonti; la ragione ce la dice il biografo anonimo. Giov. Mosco udita la presa di Gerusalemme (614), partì per Roma, ove, tanto lontano dal patriarca, non potè sapere più nulla di lui; ecco perchè la prima fonte del Metafraste non narra fatti posteriori al 615.

Questa asserzione ha per la mia conclusione una grande importanza: Giov. Mosco – e Sofronio se si vuole – in Alessandria ed a Roma hanno preparato, come ora si dice, il materiale (ἐφιλοσόφησαν) per la biografia di Giov. Elemosi-

(1) MIGNE, *P. Gr.* Vol. 114.

niere, ma solo quanto lo permettevano le loro cognizioni acquistate prima di venire a Roma; per le quali non solo non è necessario, ma erroneo credere che Giov. Mosco sia vissuto fino al 634. Egli morì a Roma nell'estate del 619, lasciò i suoi scritti incompleti a Sofronio, che, sepolto l'amico in S. Teodosio, e conosciuta anche la morte di Giov. Elemosiniere, ne pubblica la vita sotto il suo nome e quello di Giov. Mosco, forse dopo una revisione ed un rapido e breve compimento. Sofronio poi rimarrà in S. Teodosio fin verso il 633, dando motivo al biografo anonimo di dire che passò ivi il resto della vita.

Le ragioni esposte mi pare che per lo meno persuadano non essere inconciliabile la morte di G. Mosco nel 619 colla vita che egli scrisse di Giov. Elemosiniere. Ora mi pare conveniente accennare le ragioni che ci inducono a preferire il 619 come data della morte di Giov. Mosco, prima di sciogliere qualche altra obbiezione.

Ammettendo la morte di Giov. Mosco nel 619 si spiegano bene alcuni fatti, che non si potrebbe altrimenti. Questi fatti sono:

a) L'incompiutezza già accennata della biografia. Essendo quasi certo che questa giungeva solo fino al 615, come si potrebbero scusare i due amici intimi di Giov. Elemosiniere di grave negligenza e d'irriverenza verso una persona che essi sopratutto amavano e stimavano, per non avere, nel lungo spazio di 15 anni dal 619 al 634, finito di raccogliere le memorie delle sue virtù?

b) Il *Limonario*, che racconta fatti minutissimi occorsi ai due monaci nei loro viaggi, per cui esso è una fonte biografica sicura dei luoghi da loro visitati, non ha neppure un accenno a luoghi d'Italia, a fatti quivi avvenuti. Eppure Giov. Mosco dal 615 al 634 avrebbe vissuto a Roma 18 anni! Bisogna dunque pensare che il *Limonario* sia rimasto interrotto per la venuta di Giov. Mosco a Roma, e che, morto quivi l'autore nel 619, l'opera sia poi stata pubblicata da Sofronio.

c) Se Giov. Mosco è morto nel 619 si spiegano le parole di S. Massimo a Pirro nella disputa del 645: « Quando Sergio di Costantinopoli domandò a Giorgio Arsa di mandargli i testi dei S. Padri e Dottori che parlano d'una sola energia... e Giovanni (il patr.) sorprese la lettera di Sergio nelle mani di Giorgio e volle deporlo, ma ne fu impedito dalla invasione dei Persiani (619) in Egitto, dov'era Sofronio?... E inoltre: Sofronio ἀκούσας..... τῶν ἁγίων τόπων ἅλωσιν..... καταλιπὼν τὴν Ἀλεξάνδρειαν... ἀπέπλευσεν... » e si trovava certo ancora in Roma nel 619 quando il patriarca sorprese la lettera di Sergio a Giorgio. [1]

A due obbiezioni mi resta ancora da rispondere:

a) le strade occupate dagli Arabi ci portano al 634.

b) come si spiega « passò il resto della vita nello stesso monastero » dell'anonimo?

La grande invasione Araba seguita dalla conquista è certo del 634; ma perchè le vie al convento del Sinai fossero occupate al tempo dello sbarco di Sofronio in Ascalona, non è necessario scendere fino al 634. Già assai tempo prima della conquista definitiva, gli Arabi solevano fare scorrerie in quei territori; anche le potenti carovane che scambiavano le ricche merci dell'Arabia coi paesi del Mediterraneo assumevano talora i modi di predoni. Ma anche le vere scorrerie erano frequenti. Teofane [2] dice che nel 612 una scorreria di Arabi distrusse più città e villaggi della Siria. Antonio biografo di Giorgio Cozebita [3] dice che poco prima del 614 egli non potè rendersi a Raitu presso il Sinai, occupato allora dagli Arabi. Il medesimo Antonio nell' « Epistola ad Eu-

(1) Il Vailhé dimenticando questo passo dell'anonimo e l'altro di Fozio, ἐν τῷ πρὸς τὴν Ῥώμην διάπλῳ, reca le parole di S. Massimo come argomento in favore di due Sofronii, dicendo: « Si trova il sofista Sofronio presso Giov. Elemos. fin verso il 615 e non sapendosi che ne sia partito, doveva esserci ancora nel 619. S. Massimo dice che non c'era quel Sofronio divenuto patriarca, o perchè ne suppone due o perchè ignora l'esistenza di un Sofronio sofista. »

(2) Migne, *P. G.* 108. — Teofane all'anno 604.

(3) *Analecta Bollandiana* VII, 32.

stathium » [1] narra che mentre i Persiani nel 614 prendevano Gerusalemme, gli Arabi invasero il monastero di Coziba, uccisero un monaco e catturarono gli altri, e contemporaneamente altri occupavano il monastero di S. Saba, massacravano 44 monaci e devastavano tutto il paese. Insomma mentre i persiani occupavano la Palestina (614-627) dovevano essere assai infestati dagli Arabi i paesi tra la Palestina e l'Egitto, indifesi dai Greci. Le parole stesse rivolte da Giov. Mosco morente all'amico manifestano questi timori. Si può dunque ammettere facilmente una scorreria di Arabi anche nel 619.

Del resto collocando nel 634 la morte di Giov. Mosco, non solo non si evitano le difficoltà, ma si aumentano. Infatti Sofronio per evitare l'incontro degli Arabi non va al Sinai, ma a Gerusalemme: dunque a Gerusalemme non dovevano esserci gli Arabi. Ma nel 634 non c'erano ancora gli Arabi a Gerusalemme? La prima omelia di Sofronio patriarca ci assicura che i dintorni erano gia occupati, tanto che a Natale non era più possibile andare da Gerusalemme a Betlemme. Si evita questa contraddizione accettando la data del 619 per la morte di Giov. Mosco.

Veniamo all'altra obbiezione. Il biografo anonimo di Giov. Mosco, il quale si mostra bene informato, dice che Sofronio, deposto il corpo del suo Maestro nelle tombe di S. Teodosio, ivi visse poi tutto il resto della vita: τὸν ὑπόλοιπον χρόνον ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ διανύσας. Con ciò lo distingue nettamente dal Sofronio patriarca.

Ma, come ho già osservato, dal 615 fino al patriarcato di Sofronio passano circa 15 anni, che potrebbero aver tratto in inganno lo scrittore, il quale, anzi, potrebbe avere scritto prima del 634. Ed è lecito ancora chiedere: chi è l'anonimo della breve, ma molto sicura e precisa biografia di Giov. Mosco? Vailhé ritiene francamente che tale biografia sia stata scritta da Sofronio stesso, e per la sua precisione e anche

[1] MIGNE, *P. G.*, 9, pag. 1421.

perchè fu sempre posta in testa al *Limonario*, opera di Giov. Mosco, ma curata ed edita da Sofronio. Io aggiungo un altro importante motivo di credibilità all'opinione del Vailhé: l'anonimo è un monaco della stessa famiglia di Giov. Mosco e di Sofronio; infatti anch'egli chiama S. Teodosio e S. Saba suoi padri: Giov. Mosco « rinunciò al secolo nel monastero del S. Padre *nostro* Teodosio, abbate e archimandrita di tutti... », « abitando nel monastero detto nuovo, che fu costrutto dal santo e grande *nostro* Saba... » Ciò ammesso, è naturale supporre che Sofronio potè scrivere così di se stesso, perchè non prevedeva certo per sè il patriarcato, aveva già oltrepassato per lo meno i 65 anni, e desiderava ormai la vita quieta, sempre da lui amata: infatti in una breve orazione funebre, che dedicò all'amico Giov. Mosco, afferma espressamente di voler passare il resto dei suoi giorni in San Teodosio: desiderio già espresso tanti anni prima, quando con Giov. Mosco saliva fino alla Cilicia, donde forse mandava al suo parente omonimo in S. Teodosio l'*Anacreontica* XIX-XX in cui si leggono i versi.

XIX 81-82 (σὲ...) ἐθέμην παρηγορεῖν με,
διέπειν βίῳ τε γῆρας...
» 93-96 φρονέων πάλαι γὰρ ὄντως
ἐνὶ φιλτάτῃ γε λαύρῃ
μέχρι τέρματος διάξειν
ἔκαθεν κλόνοιο κόσμου...

Ribattuti così come meglio ho saputo gli argomenti contrari, aggiungo ancora, di passaggio, qualche osservazione in favore della mia tesi. Edmondo Bouvy, [1] studiate le opere che sono certo di Sofronio Patriarca (es. la lettera sinodica) e quelle che sono certo di Sofronio sofista (es. l'encomio dei due Martiri Ciro e Giovanni e i loro settanta miracoli) ha trovato l'applicazione costante delle stesse regole stilistiche, lo stesso modo di finire il periodo con due dattili to-

[1] *Poètes et Mélodes*. Nîmes, 1886.

nici (sintonia o cursus). Anche questa osservazione ha il suo valore, ma di maggior importanza è la seguente, che non mi pare avvertita da alcuno. Questi due Sofronii – il sofista e il Patriarca – hanno una certa tendenza identica. Non parlo dell'essere tutti e due monaci, omonimi, contemporanei, degli stessi paesi ecc.; ma dell'avere anche tutti e due la speciale disposizione a convertire e a combattere gli eretici. Il sofista era in Alessandria il braccio destro di Giovanni Elemosiniere nel ricondurre alla fede i Monofisiti, come abbiamo già veduto dalle testimonianze di Leonzio e del Metafraste; ed anche quanto abbia fatto il patriarca Sofronio contro i Monoteliti è noto. Questa tendenza operosa a difendere il dogma, la rivelano tutti e due anche nei loro scritti: vedremo a suo luogo quante sono le odi del sofista che hanno carattere strettamente dogmatico, in senso opposto agli errori correnti del monofisitismo. Così gli scritti del patriarca, innanzi a tutti la lettera sinodale, sono la spiegazione e la difesa del dogma antimonifisita. Sarebbe per avventura casuale anche questa circostanza, che accosta tanto il sofista al Patriarca? Per ultimo aggiungerò che, se non è del tutto certa la tesi di un solo Sofronio, essa va acquistando sempre maggiori motivi di credibilità quanto più ne va perdendo la tesi contraria, e che tutti gli scrittori moderni, i quali hanno studiata più o meno, di proposito o per incidente, la questione, pur notando talvolta le difficoltà, ammisero l'esistenza di un solo Sofronio.

Dopo le discussioni fatte, mi pare conveniente riassumere in breve i risultati.

Sofronio, nato in Damasco intorno al 555, si consacrò presto agli studi delle lettere, e giovane ancora ottenne il titolo di sofista. Poi, per proprio volere o per invito di un parente omonimo si ritirò nel monastero di S. Teodosio presso Gerusalemme. Ma presto (578) partì per l'Egitto coll'amico Giov. Mosco. Vi stettero poco e ritornando, l'uno si fermò al Sinai, e l'altro continuò fino in S. Teodosio, dove forse abbracciò la disciplina monastica. Verso il 603, assas-

sinato l'imperatore Maurizio, invaso l'impero da Cosroe II, Giov. Mosco e Sofronio lasciarono i loro conventi e per le coste della Palestina, Fenicia, Siria, salirono fino ad Antiochia. Dopo un breve soggiorno nei conventi della Siria e della Cilicia si imbarcarono per Alessandria, ove giunsero negli ultimi anni del Patriarcato di S. Eulogio (607). Si legarono in amicizia col Patriarca Giovanni Elemosiniere, (610-619) e con la loro scienza e virtù lo aiutarono a ricondurre i cittadini ed i suburbani monofisiti alla Chiesa ortodossa. Il pericolo dell'invasione persiana in Egitto dopo la presa di Gerusalemme, o altri motivi sconosciuti, consigliarono i due amici a venire a Roma nel 615 circa. Quivi nell'estate del 619 morì Giov. Mosco, e Sofronio lo portò a seppellire nelle tombe di S. Teodosio, ove rimase anch'egli molti anni. Ne uscì per ritornare in Alessandria, forse dopo il 629, perchè ivi lo troviamo nel giugno del 633 a protestare contro l'unione dei Teodosiani (monofisiti) e dei cattolici in base ai IX articoli di Ciro. Dal quale nulla ottenendo, si affretta a Costantinopoli, non conoscendo ancora l'animo di Sergio. Discussero quivi; Sergio non diede null'altro che assicurazioni e buone parole. Sofronio dovette partire per la Palestina, ove giunto, fu eletto Patriarca di Gerusalemme, forse al principio del 634. Appena insignito della nuova dignità, raccolse un sinodo di vescovi da lui dipendenti, condannò l'eresia del Monotelismo, e, come risultato del sinodo, pubblicò la lettera sinodale, in cui espone la chiara dottrina della Chiesa intorno alle due volontà di G. C.; alla fine della stessa lettera richiama l'attenzione su di un fatto di grande importanza: il pericolo che sovrastava ai cristiani per parte degli Arabi, ripieni del fanatismo del loro Profeta.

In questa lettera è quasi compendiato il programma del Patriarcato di Sofronio; egli fino alla morte mirò alla lotta contro il monotelismo e contro gli Arabi; onde a Roma spedisce lettere e messaggeri, in Gerusalemme raccoglie armi ed armati, e quando fu costretto a cedere, ottenne da Omar patti onorevoli per il suo popolo.

Nel 638 muore senza aver riportato, nelle sue lotte alcuna vittoria, ma lasciando ai posteri l'esempio di un animo generoso ed intrepido, nella difesa della religione e della patria.

(Continua) Dott. GIOVANNI ZURETTI.

GLI
"ATTI DI MARTIRI" ALESSANDRINI.

SAGGIO STORICO-FILOLOGICO.

INTRODUZIONE.

Tra i numerosi papiri di contenuto storico e letterario che si son venuti via via pubblicando, hanno attirato l'attenzione di filologi e storici insigni, alcuni frammenti di provenienza egiziana che riferiscono processi svoltisi alla presenza di imperatori romani; processi relativi a lotte diuturne e accanite tra Greci e Giudei di Alessandria. Questi documenti sono stati designati da ADOLFO BAUER (*Archiv für Papyrusforschung,* I, 1901, p. 30 segg.) col nome di Atti di Martiri Pagani o Alessandrini.

Gli esemplari conosciuti fino al 1909 sono raccolti, pubblicati e illustrati magistralmente da ULRICH WILCKEN, *Zum Alexandrinischen Antisemitismus* (in « Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, » XXVII Band, 1909, pag. 782, 839. (¹) Essi sono i seguenti:

A — I cosidetti *Atti di Isidoro;* riferiscono un processo contro Isidoro, ginnasiarco di Alessandria, e Lampone, capi

(¹) Cfr. anche E. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3-4; WILLRICH, *Caligula;* in *Klio,* III (1903), p. 397 e segg.; H. AUG. BLUDAU, *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria,* Muenster, 1906: MITTEIS-WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde;* H. NIEDERMEYER, *Ueber antike Protocoll-litteratur* (Diss. Goettingen, 1918); W. SCHUBART, *Einführ. in die Pap. Kunde,* 1918.

del partito antisemita, dinanzi all'imperatore Claudio; sul verso di un papiro scritto non prima del 200 dopo Cristo; *B. G. U.* II, 511 P. Cair. 10448 = WILCKEN, *Abh.* 801 segg.; WILCKEN, *Chrestom.* n. 14=H. LIETZMANN, *Griech. Papyri*², n. 20. [1]

B — Gli *Atti di Paolo e Antonino,* contenenti un dibattimento giudiziario dell'imperatore Adriano con due ambascierie, una di Alessandrini, l'altra di Giudei, in due relazioni diverse: una più ampia « *a* » in *P. Par.* 68 P. Lond. 1, p. 227 segg. = WILCKEN, *Abh.* 807, segg.; una più breve « *b* » in *B. G. U.* I, 341 = WILCKEN, *Abh.* 821. [2]

C — Gli *Atti di Appiano,* processo contro un ginnasiarco Alessandrino sotto l'imperatore Commodo, in P. Oxy. I, 33=WILCKEN, *Abh.* 822, segg.; WILCKEN, *Chrestom.* n. 20; LIETZMANN, *Griech. Papyri*² n. 21.

D — Un frammento insignificante, che probabilmente descrive il ricevimento di un'ambascieria Alessandrina da parte di un imperatore romano; in *B. G. U.* II, 583; WILCKEN, *Abh.* 825.

O — Colloquio del Prefetto d'Egitto Aulo Avillio Flacco con Isidoro e Dionisio nel Tempio di Serapide; in P. Oxy. VIII, 1089.

P — *Atti di Ermaisco,* colloquio di una deputazione Alessandrina e una giudaica con l'imperatore Traiano, in P. Oxy. X, 1242. [3]

(1) Cfr. anche; TH. REINACH, *Revue des Études Juives* XXXI (1896), 161 segg.; XXXIV (1897) 296, segg.; WILCKEN, *Alexandrinische Gesandtschaften vor Kaiser Claudius,* in *Hermes* XXX, pag. 481-499; L. MITTEIS, *Papyri aus Oxyrhynchos,* in *Hermes* XXXIV, pag. 88-107.

(2) Vedi l'accurata analisi che di questi atti ha dato ANTON VON PREMERSTEIN nell'ampia dissertazione « Alexandrinische und jüdische Gesandte vor Kaiser Hadrian » in *Hermes* LVII (1922) pag. 266-317. Inoltre TH. REINACH, *Revue des Ét. juiv.* XXVII (1894), 69 segg.; WILCKEN, *Ein Actenstück zum jüdischen Kriege Trajans* in *Hermes* XXVII, pag. 464-480.

(3) Vedi l'acutissima memoria che intorno a questo testo P ha scritto W. WEBER, *Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Trajan,* in *Hermes,* L (1915), p. 47-93. Vi si trovano pure ricche aggiunte alla critica e all'interpretazione di tutti i testi.

I testi O A C sono stati magistralmente illustrati con dotto commento filologico e storico da ANTON VON PREMESTEIN *Zu den sogennanten alexandrinischen Märtyrerakten,* in *Philologus,* Supplementband, XVI, Heft II (1923).

Alcuni studiosi recenti hanno proposta e sostenuta la tesi che gli *Acta Martyrum* cristiani siano sorti come *genere letterario,* e fra i modelli che avrebbero determinato lo sviluppo di un tale *genere* furono additati anche i documenti papirologici intorno ai processi antigiudaici Alessandrini. (Cfr. su ciò H. DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires,* pp, 150-173, Bruxelles, 1921). Non sarà quindi senza interesse una conoscenza diretta e completa dei principali testi dei processi Alessandrini e del loro significato storico.

CAPITOLO I°

GLI ATTI DI ISIDORO.

Tra gli « Atti dei Martiri » Alessandrini, quelli riferentisi ad avvenimenti che in ordine di tempo vengono prima, sono i cosidetti « Atti di Isidoro » (*B. G. U.* II, 511, P. Cair. 10448 = WILCKEN, *Chrestom.* N° 14 = LIETZMANN, *Griech. Papyri*[2] N° 20) dei quali diamo anzitutto il testo da noi accettato come più probabile, seguito da un tentativo di traduzione.

Colonna I – Frammento I (Berlino)

. . . . Ἰσίδ]ωρον. Ταρκύ⟨τ⟩ιος
[συνκλητικὸς Κλαυδίῳ Καίσ]αρι ἀναστὰς
ἀνάστ]ατον ὅλην τὴν
Ἀλεξάνδρειαν καὶ Αἴγυπτ]ον ποιήσεις
5 . . . ὑ]πὲρ πατρίδος
ἠγωνίζετο?]μεν ὑπὲρ
[πατρίδος? . . . . ἠγω?]νίζετο δίκαιον ἦν

'Αναστὰς] δὲ 'Αουΐόλαος συνκλη-
[τικὸς . . . . ἐστ]ὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ
10]πετα. Διὸ ἐρωτῶ
σε, Κύριέ μου Καῖσαρ] τω τοῦτο τὸ ἅπαξ
]τοῦ τηλικούτου
π]ολὺ προσηκούσης
]ς εἰ μὴ οὗτοι παρε-
15]ν συμβουλείῳ
]ἐκάθισεν. 'Εκλήθησαν
[οἱ τῶν 'Αλεξανδρέων πρέσ]βεις καὶ μετετάξατο
[Κλαύδιος Καῖσαρ εἰς αὔ]ριον ἀκοῦσαι αὐτῶν
[('Ετους) ιγ' Κλαυδίου Καίσα]ρος Σεβαστοῦ
20]παχὼν ε̄ 30 Aprile

Colonna II – Frammento I (Berlino)

'Ημέρα [δε]υτ[έ]ρα Παχὼ[ν ϛ'
'Ακούει Κλαύδιος Καῖσα[ρ Σεβαστὸς 'Ισιδώρου]
γυμνασιάρχου πόλεως 'Α[λεξανδρέων]
κατὰ 'Αγρίππου βασιλέω[ς ἐν τοῖς
5 λιανοῖς κήποις συνκα[θημένων αὐτῷ]
συνκλητικ[ῶ]ν εἴκο[σ]ι εἰτ[. . . ἐν τούτοις]
ὑπατικῶν δέκα ἕξ, πα[ρούσης Σεβαστῆς μετὰ]
τῶν ματρωνῶν. Εἰσ. [. . .
'Ισ[ι]δώρου. 'Ισίδωρ[ο]ς· 'Εν πρ[ώτοις ἐρωτῶ σε,]
κύριέ μου Καῖσαρ, τῶν γονά[των σου προπίπτων?]
ἀκοῦσαί μου τὰ πονοῦν[τα εὐμενῶς. Εἶπεν]
ὁ αὐτοκράτωρ· Μερίσω σο[ι ταύτην τὴν]
ἡμέραν. Συνεπένευ[σαν δὲ καὶ οἱ συν-]
καθήμενοι [π]άντες σ[υνκλητικοὶ
15 εἰδότες, ὁποῖό[ς ἐσ]τιν ὁ[
Κλαύδιος Καῖ[σαρ· . . .
κατὰ τοῦ ἐμοῦ [φίλου (?). . .
μου δύο φιλ[. . .
Θέωνα ἐξηγη[τὴν. . .

Colonna III - Frammento II (Cairo 10448)

. . . ε πρέσβεα . . . . ἡ πατρίς.
[Λά]μπων τῷ Ἰσ[ιδώρῳ· Ἐγὼ μὲν ἐ]φεῖδον
[ἤδη] τὸν θάνατ[ον. . . Κλαύ]διος Καῖσαρ·
[Πολ]λούς μου φίλους ἀπέκτ[ει]νας, Ἰσίδωρε.
5 [Ἰσί]δωρος· Βασιλέως ἤκουσα τοῦ τότε
[ἐπ]ιτάξαντος. Καί σοι, λέγε τίνος θέλεις,
[κα]τηγορήσω. Κλαύδιος Καῖσαρ· Ἀσφαλῶς
[ἐκ] μουσικῆς εἶ, Ἰσίδωρε. Ἰσίδωρος·
[Ἐγ]ὼ μὲν οὔκ εἰμι δοῦλος οὐδὲ μουσικῆς
10 [υἱ]ός, ἀλλὰ διασήμου πόλεως [Ἀ]λεξαν-
[δρ]εί[ας] γυμνασίαρχος. Σὺ δὲ ἐξαλώμη[ς] (= ἐκ Σαλώμης)
[τ]ῆς Ἰουδα[ίας ἡμ](ι)[ν διά]βλητος, διὸ καὶ ἀπ' ο[ἰ]-
[κ]είας ἐπ[ηρεί]α τη. . .ως ἔφ(υς). Λά[μπ]ων
[τ]ῷ Ἰσιδώρῳ· Τοί (l. τί) γὰρ ἄλλο ἔχομεν εἰ παρα-
15 [φρ]ονοῦντι βασιλεῖ τόπον δεδέναι;
[Κ]λαύδιος Καῖσαρ· Οἷς προεκέλευσα
[τ]ὸν θάνατον τοῦ Ἰσιδώρου καὶ Λάμπων[ος

TRADUZIONE.

Col. I. – ...(Isidoro). Tarquinio (senatore) a Claudio Cesare, essendosi alzato... farai sollevare tutta Alessandria e l'Egitto... per la Patria..... (Se) per (la patria)... ha combattuto, era giusto..... Aviola senatore:..... l'uomo... Per la qual cosa io domando che tu, mio signore Cesare... Si sedette. Furon chiamati (gli ambasciatori degli Alessandrini) e (Claudio Cesare) rimandò (all'indomani) l'ascoltarli. (L'anno XIII) di (Claudio Cesare) Augusto. Il giorno 5 del mese di Pachon.

Col. II. – Il secondo giorno, (6) del mese di Pachon. Claudio Cesare (Augusto) dà udienza a (Isidoro) Ginnasiarca della città di A(lessandria), contro il re Agrippa, nei giardini ..... – liani, sedendo (con lui) 23 senatori, (tra questi) 16 consolari, presente (l'imperatrice con) le matrone.

Isidoro: O mio signore Cesare, (per prima cosa io ti prego) cadendo ai tuoi ginocchi, di ascoltarmi benevolmente intorno a ciò che mi affligge. (Disse) l'imperatore: Ti accorderò (questo) giorno. Tutti gli assistenti fecero segno di assentimento...
sapendo quale è.......
Claudio Cesare.......
contro il (amico?).......
due miei (amici?).......
l'esegeta Teone.......

Col. III. – ...ambasciatore... la patria. Lampone a (Isidoro: Io per me) ho visto (già) la morte... Claudio Cesare: Molti miei amici tu uccidesti, o Isidoro. Isidoro: Io obbedii al principe che allora comandava. E quanto a te, di' chi tu vuoi, io l'accuserò.

Claudio Cesare: Sicuramente tu sei figlio di una musicante, o Isidoro. Isidoro: Io non sono uno schiavo, nè figlio di musicante, ma ginnasiarco dell'insigne città di Alessandria; tu invece dalla Giudea Salome (sei istigato contro di noi), poichè per intimidazione da parte della famiglia tu sei cresciuto un rammollito. Lampone a Isidoro: Che altro ci rimane se non cedere dinanzi a un principe privo di ragione?

Claudio Cesare: Quelli ai quali ho ordinato di far morire Isidoro e Lampone.....

Le notizie che si possano immediatamente ricavare dal testo sono le seguenti:

1. Si tratta di un dibattimento giudiziario che si svolge davanti all'Imperatore Claudio (25 Gennaio 41-13 ottobre 54).

2. Gli interlocutori sono: *a*) l'Imperatore, *b*) Isidoro Ginnasiarca di Alessandria, *c*) Lampone, *d*) due membri del consiglio dell'Imperatore.

3. Il luogo dove il processo ha luogo è una villa di Roma. L'Imperatore è circondato dal suo Consiglio (συμβουλεῖον, col. I, 15) composto di 23 o 24 senatori tra cui 16 consolari; le matrone ossia le dame d'onore dell'Imperatrice, assistono all'udienza, donde si può concludere con Wilcken

che vi assistesse pure l'Imperatrice stessa, la quale dovette essere ricordata dal nostro papiro alla fine della col. II, a l. 7.

Oggetto del processo è l'accusa del Ginnasiarca Alessandrino Isidoro contro il Re Agrippa. Κατὰ Ἀγρίππου βασιλέως (II, 4).

Il processo si chiude con la condanna a morte di Isidoro e Lampone.

Vediamo, dall'esame e dall'identificazione dei personaggi ricordati nel papiro, di ricavare qualche elemento per la data.

Isidoro e Lampone non sono personaggi ignoti, e sono senza dubbio da identificare con gli omonimi personaggi ricordati da FILONE (in *Flaccum*, c. 4. 520):

..... Λάμπωνες γραμματοκύφωνες, Ἰσίδωροι στασιάρχαι, φιλοπράγμονες, κακῶν εὑρεταί, ταραξιπόλιδες.....

Ai capitoli 15, 16, 17, lo scrittore ebreo si diffonde a raccontare le gesta di questi due famigerati antisemiti. Lampone esercitava la professione di ὑπομνηματογράφος (v. LUC. *Apol. pro mercede conducta;* 12 [MARQUARDT, *Organ. de l'émp. rom.* II, 4-24]) poichè προσεστὼς τοῖς ἡγεμόσιν ὁπότε δικάζοιντο, ὑπεμνηματίζετο τὰς δίκας εἰσάγων ὡς ἔχων τάξιν.

In questa carica egli operava ogni specie di falsificazione, di omissione e di alterazione sui registri; il che gli aveva procurato il soprannome odioso di καλαμοσφάκτης, insieme a grandi ricchezze. Tuttavia quando lo si volle costringere ad accettare la carica quanto onorifica tanto dispendiosa di Ginnasiarca, ἠναγκάσθη γυμνασιαρχεῖν, egli protestò che i suoi beni non eran sufficienti. La carriera di Lampone per poco non fu tragicamente interrotta sotto Tiberio, poichè egli accusato di lesa maestà, fu perseguito in giudizio per due anni.

Noi lo troviamo in seguito a lato di Isidoro e di un certo Dionisio [1] tra i falsi amici e adulatori di Flacco, pre-

[1] Con tutta probabilità, è quello stesso Dionisio ricordato in due altri importanti documenti: nel *Pap. Oxy.* VIII, 1089 e nella lettera che Claudio scrisse agli Alessandrini nel primo anno del suo regno (v. H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924).

fetto di Egitto negli anni 32-38, e tra gli istigatori delle persecuzioni dei giudei, (v. *in Flaccum,* c. 4); nel 39-40 si unì con Isidoro per accusare il prefetto a Roma: è noto il successo di tale accusa e la triste fine di Flacco.

Isidoro – sempre secondo la testimonianza dello scrittore giudeo – era il tipo del demagogo intrigante e fazioso [Fil. *in Fl.* c. 17... ἄνθρωπος ὀχλικός, δημοκόπος, ταράττειν καὶ συγχέειν πράγματα μεμελετηκώς, ἐχθρὸς εἰρήνῃ καὶ εὐσταθείᾳ, στάσεις καὶ θορύβους κατασκευάσαι μὲν οὐκ ὄντας, γενομένους δὲ συγκροτῆσαι καὶ συναυξῆσαι δεινός, ὄχλον ἀσύντακτον καὶ πεφορημένον ἐκ μιγάδων καὶ συγκλύδων ἡρμοσμένον περὶ αὑτὸν ἔχειν ἐσπουδακώς, ὃς εἰς μοίρας καθάπερ τινὰς συμμορίας διανενέμηται].

Egli, capo di un gran numero di θίασοι di Alessandria, aveva grande autorità sulla plebaglia turbolenta; e perciò da prima fu tenuto in considerazione da Flacco, ma di poi, essendo stato da lui trascurato, per vendicarsi organizzò al ginnasio ([1]) con l'aiuto di gente prezzolata una scandalosa manifestazione contro il prefetto, in seguito alla quale Isidoro sfuggì alla morte con l'esilio volontario. Ma tutto fa credere che egli abbia conservato intelligenze con i θίασοι Alessandrini, e che dovette prendere parte attiva alla persecuzione dei giudei sia da lontano e indirettamente, sia che egli sia ritornato in patria verso l'anno 38, quando Flacco cercava con ogni mezzo la popolarità e temeva più che mai la influenza nascosta dell'avversario. Questo ritorno di Isidoro sembra accennato al principio dell'*in Flaccum,* c. 4, dove leggiamo che il prefetto si staccò dai suoi amici per accostarsi a coloro che sapeva mal disposti verso di lui. Tuttavia per ragioni che ignoriamo, la riconciliazione non fu sincera, e noi troviamo poco dopo Isidoro in Roma accusatore di Flacco presso Caio Caligola; e con tutta probabilità partecipe dell'ambascieria inviata dagli Alessandrini

([1]) Esisteva in Alessandria fin dal tempo di Augusto un anfiteatro costruito dai Romani, come ci insegna Strabone (XVIII-795).

all'Imperatore per giustificare le misure contro gli ebrei e denunciarli come traditori e ribelli. [1]

Filone non ci fa conoscere la posizione ufficiale di Isidoro: il nostro papiro ci informa che, almeno al tempo del processo giudicato da Claudio, Isidoro esercitava le funzioni di ginnasiarca della città di Alessandria.

La colonna II parla di un'accusa lanciata da Isidoro contro il Re Agrippa. Alcuni critici, come Teodoro Reinach, credono che si alluda qui ad Agrippa I, che fu nominato da Caligola fin dal suo avvento all'Impero (37) Tetrarca di una parte della Palestina col titolo di re, [2] e che Claudio ricompensò degli aiuti prestatigli nel momento in cui assunse il potere, [3] conferendogli tutto il regno di suo nonno Erode il Grande (41). Si tenga ancora presente che Agrippa era il protettore dei giudei Alessandrini e il loro patrocinatore presso gli Imperatori romani.

Secondo questa ipotesi, il processo riferito nel nostro papiro avrebbe avuto luogo tra il 25 gennaio 41, data dell'avvento di Claudio all'Impero, e il mese di aprile 44, data della morte di Agrippa. Precisando di più, si può dire che

(1) Non è detto formalmente che Isidoro facesse parte dell'ambasciata, ma lo si arguisce dal fatto che egli interviene nel dibattito davanti a Caligola v. Fil. *leg. ad Caium,* 45 Γανύμενον δὲ ταῖς ὑπὲρ ἀνθρωπίνην φύσιν προσηρέσεσι θεασάμενος ὁ πικρὸς συκοφάντης Ἰσίδωρος· ἔτι μᾶλλον, ἔφη, δέσποτα, μισήσεις τοὺς παρόντας... Sappiamo da Flavio Giuseppe, *Antiq.* XVIII 257 che l'ambasciata contava 3 membri e aveva per capo Apione, τρεῖς ἀφ' ἑκατέρας τῆς στάσεως πρεσβευταὶ αἱρεθέντες παρῆσαν ὡς τὸν Γαῖον. καὶ ἦν γὰρ τῶν Ἀλεξανδρέων πρέσβεων εἷς Ἀπίων...; dei suoi due colleghi uno era senza dubbio Isidoro, l'altro, per quel che sembra, Lampone.

(2) La parte assegnata ad Agrippa comprendeva: La tetrarchia che Filippo, figlio di Erode il Grande e della sua quinta moglie Cleopatra, aveva avuto per effetto del testamento paterno; approssimativamente corrispondeva alla regione confinante ad ovest col Giordano, dalle sorgenti fino alla confluenza del Jarmuk, ad est col deserto Arabico, a sud col Jarmuk, a nord col territorio di Damasco. Vi si aggiungeva la tetrarchia di Lisania (figlio di Tolomeo Menneo); questa tetrarchia corrispondeva al territorio di Abila, città sul fiume Chrysorrhoas (oggi Barada) a nord-ovest di Damasco, sulla via da Damasco a Eliopoli (Baalbek), più il territorio di Calcide a pie' del Libano.

(3) Jos. *Antiq.* XIX, 236 (Naber).

se il processo avviene presente Agrippa, bisogna collocarlo nei primi quattro mesi del 41, poichè è ragionevole credere che il re presente in Roma nell'anno 40-41, sia tornato a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli di quel medesimo anno 41, e inoltre perchè Flavio Giuseppe riferisce come Claudio, subito dopo aver emanato nei primi mesi del suo governo i due famosi rescritti in favor dei Giudei (*Antiq.* XIX, 280/5; 287/91), permise ad Agrippa di ritornare in patria. (1) Anche supponendo che si tratti di un processo in contumacia, il linguaggio di Claudio – sempre secondo il Reinach – suppone recente la morte di Caligola; e la minaccia di morte sospesa sul capo di Isidoro e Lampone si riattacca probabilmente a una serie di esecuzioni necessarie che segnalarono i primi mesi del nuovo governo di Claudio. Poichè il nostro papiro è datato al 5 e 6 del mese di Pachon (col. I, 20; col. II, 1), il quale nel calendario alessandrino cominciava il 26 aprile, si può con probabilità fissare la data del processo al 30 aprile e 1° maggio del 41.

Ma i dati sicuri di un'importante documento scoperto di recente ci costringono a rifiutare questa data.

Alludo qui alla lettera scritta da Claudio nel primo anno del suo regno agli Alessandrini, lettera pubblicata testè da H. Idris Bell nel volume « *Jews and Christians in Egypt* » (London, 1924). Ignoriamo la data precisa della lettera, ma come « *terminus ante quem* » serve il proclama del Prefetto di Egitto Lucio Emilio Recto, che ne ordina la pubblicazione:

Λούκιος Αἰμίλλιος Ῥῆκτος λέγει·
ἐπειδὴ τῇ ἀναγνώσει τῆς ἱερωτάτης
καὶ εὐεργετικωτάτης εἰς τὴν πόλιν
ἐπιστολῆς πᾶσα ἡ πόλις παρατυχεῖν
5 οὐκ ἠδυνήθη διὰ τὸ πλῆθος αὐτῆς,
ἀναγκαῖον ἡγησάμην ἐκθεῖναι
τὴν ἐπιστολὴν ἵνα κατ' ἄνδρα ἕκαστον

(1) Cfr. *Antiq.* XIX-202: (..... αὐτίκα δὲ Ἀγρίππαν κομιούμενον τὴν βασιλείαν ἐπὶ τιμαῖς λαμπροτέραις ἐξέπεμψε).

ἀναγινώσκον<τες> αὐτὴν τήν τε μεγαλειότητα
τοῦ θεοῦ ἡμῶν Καίσαρος θαυμάσητε
10 καὶ τῇ πρὸς τὴν πόλιν εὐνοίᾳ
χάριν ἔχητε. (Ἔτους) β′ Τιβερίου Κλαυδίου
Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος
μηνὸς Νέου Σεβαστοῦ ιδ′

La data dunque di questo proclama è il 14 del mese Νέος Σεβαστός del secondo anno alessandrino di Claudio, [1] che è quanto dire il 10 novembre dell'anno 41 d. C., in cui Claudio il 25 gennaio fu proclamato imperatore.

Nella lettera imperiale che segue al proclama del Prefetto, Claudio ringrazia dapprima degli onori offertigli dalla città per mezzo di legati e dichiara quali tra essi accetta e quali no. Di poi passa a parlare dei diritti e degli ordinamenti politici degli Alessandrini e comincia con confermare a tutti quelli che fin dall'inizio del suo impero erano iscritti tra gli efebi la cittadinanza alessandrina con la pienezza degli onori e dei diritti:

ἅπασι τοῖς ἐφηβευκόσι ἄχρι τῆς
ἐμῆς ἡγεμονίας βέβαιον διαφυλάσσω τὴν Ἀλεξανδρέων
55 πολιτείαν ἐπὶ τοῖς τῆς πόλεως τιμίοις καὶ φιλανθρώποις πᾶσι.

Viene in seguito – e qui è il punto per noi più importante la parte contenente le magistrature cittadine.

(1) L'Egitto diventò provincia romana con la conquista di Alessandria il 1° agosto del 30 a. C. Da allora – come è notissimo – si usò una nuova era; all'antico anno vago egiziano fu sostituito da Augusto l'anno solare fisso, e si cominciarono a computare gli anni dal 1° Thoth (giorno iniziale dell'anno egiziano), cioè dal 29 agosto del 30 a. C., di modo che il primo anno di Augusto nell'Egitto si estese dal 29 agosto del 30 al 28 agosto del 29 a. C. In seguito era considerato come primo anno di regno di un imperatore il tempo compreso tra il suo avvento al trono e il 29 agosto (1° Thoth) immediatamente successivo. Così il primo anno di Claudio si estende dal 25 gennaio 41 al 29 agosto dello stesso anno giuliano 41; il secondo dal 29 agosto 41 al 28 agosto 42, e così via.

ὑπὲρ δὲ τοῦ τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς τριετεῖς εἶναι καὶ πάν⟨υ⟩ ἐμοὶ καλῶς βεβουλεῦσθαι δοκεῖτε· οἱ γὰρ ⟨ἄρ⟩χοντες, φόβωι τοῦ δώσειν εὐθύνας ὧν κακῶς ἦρξαν, μετριώτεροι ὑμῖν προσενεχθήσονται τὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς χρόνον. περὶ δὲ τῆς βουλῆς ὅ τι μέν ποτε...κτλ.

Claudio cioè, su proposta degli Alessandrini medesimi, riduce triennali, e perciò assoggettate a rendiconto, le magistrature Alessandrine, le quali fino allora dovettero essere illimitate nella durata. Ritorniamo ai nostri atti: qui vediamo Isidoro vantarsi di essere ginnasiarca dell'insigne città di Alessandria: (III, 10/11: διασήμου πόλεως Ἀλεξανδρείας γυμνασίαρχος). Ora essendo prefetto di Egitto Aulo Avillio Flacco, era stato nominato ginnasiarca Lampone, [1] il quale, secondo il nostro papiro, fu compagno di Isidoro nel processo e nella morte, ma non in qualità di ginnasiarca. Dunque allora la ginnasiarchia non era più vitalizia. Ma la lettera di Claudio ci prova che solo dal 41 le cariche cittadine da vitalizie che erano divennero triennali; e di conseguenza solo dopo il 41 Isidoro potè succedere nella ginnasiarchia a Lampone tutt'ora vivente. Un altro indizio che il processo di cui ci occupiamo non va collocato agli inizi del governo di Claudio, come vorrebbe P. T. Reinach, l. c., è fornito, a mio avviso, dal seguito della lettera:

τῆς δὲ πρὸς Ἰουδαίους ταραχῆς καὶ στάσεως, μᾶλλον
δ᾽, εἰ χρὴ τὸ ἀληθὲς
εἰπεῖν, τοῦ πολέμου, πότεροι μὲν αἴτιοι κατέστησαν, καίπερ
75 ἐξ ἀντικαταστάσεως πολλὰ τῶν ὑμετέρων πρέσβεων
φιλοτιμηθέντων καὶ μάλιστα Διονυσίου τοῦ Θέωνος, ὅμως
οὐκ ἐβουλήθην ἀκριβῶς ἐξελέγξαι, ταμιευόμενος ἐμαυτῶι
κατὰ τῶν πάλιν ἀρξαμένων ὀργὴν ἀμεταμέλητον
ἁπλῶς δὲ προσαγορεύω ὅτι, ἂν μὴ καταπαύσητε τὴν ὀλέ-
80 θριον ὀργὴν ταύτην κατ᾽ ἀλλήλων αὐθάδιον, ἐγβιασθήσομαι
δεῖξαι οἷόν ἐστιν ἡγεμὼν φιλάνθρωπος εἰς ὀργὴν [δικαίαν μετα-
[βεβλημένος

(1) FILONE, *in Flaccum*, XVI, 536.

Qui dunque l'Imperatore afferma che, riguardo alle turbolenze passate tra Giudei e Alessandrini, non vuole dirimere la questione delle responsabilitè reciproche delle due parti, ma afferma solennemente che chiunque inizi turbolenze nuove, proverà tutto il rigore di un principe giustamente indignato. Le turbolenze passate sono quelle che, iniziate sotto Caligola, condussero nel 38 al violento scoppio di antisemitismo descritto, sia pure in modo alquanto tendenzioso, da Filone nell'*in Flaccum;* e si chiusero, almeno provvisoriamente, con la violenta reazione dei Giudei dopo la morte di Caligola (JOSEPH. *Antiq.* XIX, 278). Claudio non vuole punire appunto perchè il primo responsabile dei torbidi è, come egli riconobbe esplicitamente in un editto conservatoci da Flavio Giuseppe (*Antiq.* XIX, 289-85), il suo predecessore Caligola διὰ τὴν πολλὴν ἀπόνοιαν καὶ παραφροσύνην (284); il quale volendo imporre ai giudei il suo culto, di fronte al loro rifiuto, lasciò che si scatenasse contro di loro il fanatismo e l'odio pagano, mascherato sotto le parvenze di zelo.

Ora, premesso che per me non v'ha dubbio che Isidoro e Lampone sono condannati per violenze antisemite, compiute in Alessandria, [1] non si può porre la loro condanna in Roma a circa il 30 aprile 41, perchè il delitto, compiuto – in tal caso – qualche mese innanzi, sarebbe caduto sotto l'amnistia concessa da Claudio con la presente lettera, appartenendo esso a quel periodo di torbidi e violenze su cui l'Imperatore vuol stendere un velo perchè si inizi dagli abitanti di Alessandria, Greci e Giudei, con la dimenticanza del passato, una nuova era di pacifica vita cittadina, fondata sulla reciproca tolleranza.

Ma il papiro medesimo che stiamo esaminando, offre sufficienti elementi per portare la data del dibattito a un anno molto posteriore al 41.

[1] Così spiego l'accusa lanciata contro il Re Agrippa, gli insulti, contro l'imperatore e le allusioni irriverenti a rapporti con la giudea Salome, come una vendetta e uno sfogo dell'odio di Isidoro contro i Giudei e l'imperatore giudaizzante.

Infatti, se corrisponde al vero, come io ritengo, la integrazione a L. 7-8 della col. II: πα[ρούσης Σεβαστῆς μετὰ] τῶν ματρωνῶν, tale notizia è da riferirsi alla seconda moglie di Claudio, Agrippina, che per prima ebbe consuetudine di prendere in qualche modo parte ufficiale ad affari di Stato come ci attesta Tacito (*Ann.* XII, 37 all'anno 50) « ... Agrippinam... haud procul alio suggestu conspicuam... novum sane et moribus veterum insolitum, feminam signis Romanis praesidere: ipsa (Agrippina) semet parti a maioribus suis imperii sociam ferebat. » (1) E Cassio Dione (LX, 33, 7): ἡ δὲ Ἀγριππίνα καὶ δημοσίᾳ πολλάκις αὐτῷ καὶ χρηματίζοντι, καὶ πρέσβείας ἀκροωμένῳ, παρῆν, ἐπὶ βήματος ἰδίου καθημένη.

Questa notizia va accostata a quella tramandataci da Flavio Giuseppe (*Antiq.* XX, 135; *Bell. jud.* II, 245) che il figlio di Agrippa I, Marco Giulio Agrippa II, – il quale fin dal 50 aveva il titolo di βασιλεύς dapprima negli anni 50-53 quale re della Calcide a pie' del Libano, poi come signore delle tetrarchie di Filippo e di Lisania e di una parte della Galilea – era venuto a Roma nell'anno 12 di Claudio, cioè – secondo la cronologia di Giuseppe – nell'anno 52-53, e più precisamente tra il 18 aprile 52 e il 17 aprile 53, e quivi nella contraversia tra i Giudei di Galilea a i Samaritani, per i buoni uffici interposti da Agrippina presso Claudio, riuscì a far condannare a morte gli inviati Samaritani. È vero che stretti rapporti tra Agrippa II e la comunità giudaica di Alessandria non sono trasmessi dalle fonti, ma è lecito pensare che anche il giovane Agrippa, nei riguardi dei suoi correligionari alessandrini avrà seguito le tradizioni e la politica del padre.

Inoltre, poichè sembra che i processi penali davanti al Tribunale dell'imperatore avessero luogo di regola in territorio di proprietà imperiale, (2) il sapere quali siano i...]λιανοὶ κῆποι e quando passati al fisco, potrebbe fornirci qualche

(1) V. anche TACITO, *Ann.* XIII, 5.
(2) V. MOMMSEN, *Strafr.* II³, 965, 4.

elemento per la data del processo. Ora giardini romani i cui nomi finiscano in -liani e appartenenti ai domini imperiali già sotto Claudio, non possono essere, per quanto conosciamo noi, che i seguenti:

gli horti Luculliani che si stendevano sul Pincio, nella VII regione di Augusto; nel 47 d. C. il loro proprietario P. Valerio Asiatico, consolare, accusato da Messalina, cupida dei suoi beni, fu obbligato a darsi la morte (TAC. *Ann.* XI, 1-4);

gli horti Lolliani, proprietà di Lollia Paulina, già moglie di Caligola, la quale nell'anno 49 cadde vittima della rivale Agrippina;

nell'anno 53 poi Agrippina con persecuzioni giudiziarie costrinse al suicidio T. Statilio Tauro (cons. nel 44), i giardini del quale - situati sull'Esquilino nella V regione di Augusto - saranno passati senza dubbio in proprietà privata di Claudio; essi son detti su una pietra di confine (C. I. L. VI, 29771 = DESSAU, 5998) horti Tauriani, ma possono anche essere stati chiamati horti Statiliani, come altri beni stabili appartenenti al medesimo patrimonio famigliare. (p. e. « massa statiliana, possessio statiliana » presso Hirschfeld, *Kl. Schriften*). Prescindo dalla integrazione proposta dal Reinach (*Revue des Études Juives*, XXXIV, 297) ἐν τοῖς Σερουιλ]λιανοῖς κήποις poichè soltanto nell'anno 65 gli horti Serviliani sono menzionati come appartenenti al patrimonio imperiale, e residenza di Nerone (TAC. *Ann.* XV, 55... « coepta luce Milichus in hortos Servilianos pergit... »).

Così teoricamente sono possibili le tre integrazioni: Λουκουλλιανοῖς — Λολλιανοῖς — Στατιλιανοῖς; delle tre, la prima ci fornisce un « terminus post quem » per la data del processo, essendo gli horti Luculliani passati al fisco nell'anno 47.

Un altro motivo che m'induce a respingere la data proposta dal Reinach (41 d. C.) è fornito dall' Ἀουιόλαος συνκλητικός del nostro documento.

Questo, è malgrado la terminazione in - ος, che si spiega con l'analogia dei nomi greci in - λαος, la trascrizione di Aviola; e il senatore in questione è con tutta probabilità

Manius Acilius Aviola, che fu console nel 54, governatore della provincia d'Asia nel 65 e 66, *curator aquarum* dal 74 al 79. [1] Essendo questo personaggio membro di una delle *gentes* più nobili e più antiche, è assai verosimile che sia entrato nella vita pubblica e sia passato per i diversi gradi del *cursus honorum* appena raggiunta l'età prescritta dalle leggi. Ora dal tempo d'Augusto il limite minimo d'età per la questura era il 25° anno, per il consolato il 33°, l'intervallo più breve tra l'una e l'altra carica era di otto anni; perciò M. Acilio Aviola difficilmente potè essere questore prima del 46; tanto meno poi senatore e membro del *consilium principis*.

Tutt'al più gli inizi della sua carriera politica possono cadere ancora nell'età di Agrippa I (morto nell'aprile del 44); ma il suo ingresso in senato e poi nel consiglio dell'imperatore è certamente posteriore.

Un argomento anche più valido per collocare il processo nell'età di Re Agrippa II, cioè dopo il 50, offre l'altro senatore che interloquisce nel consiglio imperiale. Nel papiro è indicato col nome di Ταρχύνιος (col. I, 1), ma credo che si debba correggere, col Premerstein, in Ταρκύτιος, se è vero che dopo la cacciata dei Tarquini anche il nome della stirpe fu colpito d'interdizione (LIV. II, 2); un tal personaggio è probabilmente da identificarsi col Marcus Tarquitius Priscus ricordato da Tacito, *Ann.* XII, 59 (sotto l'anno 53): [2]

« At Claudius saevissima quaeque promere adigebatur eiusdem Agrippinae artibus, quae Statilium Taurum opibus inlustrem hortis eius inhians pervertit accusante Tarquitio Prisco. Legatus is Tauri Africam imperio proconsulari regentis, postquam revenerant, pauca repetundarum crimina, ceterum magicas superstitiones obiectabat, nec ille diutius falsum accusatorem, indignas sordes perpessus vim vitae

[1] V. su questo personaggio TAC. *Ann.* XII, 64; SVET. *Claud.* 45; SENECA, *Apocoloc.* 1; FRONTINO, *de aq.* 102; C. I. L. 353; WILMANS, 56; *Prosopogr. Imp. Rom.* 1, 6, n. 41.

[2] Intorno a questo personaggio ved. *Prosop. Imp. Rom.* III, 296, n. 20.

suae attulit ante sententiam senatus. Tarquitius tamen curia exactus est, quod patres odio delatoris contra ambitum Agrippinae pervicere. »

E ancora in *Ann.* XIV, 46 (sotto l'anno 61).

« Damnatus isdem consulibus Tarquitius Priscus repetundarum Bithynis interrogantibus, magno patrum gaudio, quia accusatum ab eo Statilium Taurum pro consule ipsius meminerant. »

Da detti testi risulta che gli avvenimenti narrati si sono succeduti in quest'ordine:

1° Proconsolato di T. Statilio Tauro in Africa, dove Tarquizio Prisco fu suo legato, dalla metà di aprile [1] 51 sino almeno alla metà aprile 52; è verosimile ritenere che il ritorno a Roma di Statilio Tauro e del suo legato si sia protratto molto più in là della metà d'aprile 52 per la trasmissione dell'*imperium* al successore.

2° Dopo il ritorno, accuse di Tarquizio contro Statilio Tauro, « postquam revenerant, pauca repetundarum crimina, ceterum magicas superstitiones obiectabat. »

3° Processo e suicidio di Statilio Tauro, al principio del 53; quindi sequestro dei suoi giardini ardentemente bramati da Agrippina, *hortis eius inhians.*

4° Espulsione di Tarquizio dal Senato forse ancora nel corso dell'anno 53.

Col favore della sua protettrice Agrippina, Tarquizio deve essere rientrato in senato sotto Nerone, deve aver avuto la Pretura, quindi circa l'anno 60-61 tenne il governo della Bitinia e del Ponto che era esercitato da viri praetorii; e infine, verso la fine dell'anno 61 fu dai Bitini accusato repetundarum e condannato magno patrum gaudio (TAC. *Ann.* XIV, 46).

Quando fece Tarquizio il suo primo ingresso in Senato? Non possiamo dire con sicurezza; ad ogni modo non molto

(1) Questo – dall'anno 43 – era il termine prescritto per la partenza dei proconsoli da Roma; ved. CASS. DION. LX, 17, 3: πρὸς δ'ἔτι, τοῖς ἄρχουσι τοῖς κληρωτοῖς, βραδέως ἔτι καὶ τότε ἐκ τῆς πόλεως ἐξορμωμένοις, προεῖπε [Κλαύδιος], πρὶν μεσοῦν τὸν Ἀπρίλλιον ἀπαίρειν.

prima del 46, cioè probabilmente soltanto dopo la morte del re Agrippa I.

Perciò anche le considerazioni sopra la carriera dei due senatori, che partecipano del consiglio imperiale, ci conducono al tempo di Agrippa II (cioè dal 50 in poi) e della sua protettrice Agrippina. Come *terminus post quem non,* bisogna porre l'anno 53 nel quale Tarquizio fu espulso dal senato. Possiamo fare un passo innanzi sulla scorta dei due giorni di processo indicati nel papiro, Παχὼν ε´ (I, 20) e ἡμέρα δευτέρα Παχὼν ς´ (II, 1), cioè 30 aprile e 1° maggio: due giorni questi che nei fasti giuliani son detti l'uno C(omitialis) e l'altro F(astus). Poichè Tarquizio Prisco il 30 aprile 51 non era più in Roma, essendo partito per l'Africa in qualità di legatus del proconsole Statilio Tauro, e il 30 aprile 52 probabilmente non era ancora ritornato, restano come date possibili il 30 aprile 50 e il 30 aprile 53. Ma se teniamo presente la notizia di Flavio Giuseppe intorno al soggiorno in Roma di Agrippa II nel 52/53, dobbiamo ammettere come la più probabile la data *30 aprile 53.* Perciò, secondo questa cronologia, il processo di Isidoro si colloca tra il processo e suicidio di Statilio Tauro e l'espulsione di Tarquizio dal Senato. Naturalmente, se si accetta questa data, bisogna supporre che la dimora di Agrippa II in Roma si sia prolungata di qualche giorno al di là del dodicesimo anno di Claudio, compiutosi – secondo la cronologia di Giuseppe – il 17 aprile 53; ma questa supposizione non mi pare contraddire al testo di Giuseppe, *Antiq.,* XX, 138 τῆς δὲ ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος ἤδη πεπληρωκώς.

Ed ora qualche osservazione sul testo. La colonna I è la fine del processo verbale di una prima seduta del Consilium principis. Al 16 e segg. Wilcken ha integrato con molta verosimiglianza:

16 ἐκλήθησαν
[οἱ τῶν Ἀλεξανδρέων πρέσ]βεις καὶ μετετάξατο
[Κλαύδιος Καῖσαρ εἰς αὔ]ριον ἀκοῦσαι αὐτῶν.

Gli ambasciatori Alessandrini di cui l'udienza è rimessa all'indomani non figurano ancora come interlocutori nel principio di questa col. I[a]: questo è quanto si può affermare di certo, poichè lo stato di estrema frammentarietà in cui ci è giunto il testo non permette che scarse congetture sul suo contenuto. Tuttavia si può tentare.

Penso che la col. I[a], acefala, contenga un dibattito al quale prendono parte diversi membri del « consilium » dell'imperatore e probabilmente l'imperatore medesimo. L'oggetto di tale dibattito resta oscuro, ma è probabile che la discussione versasse sulla « postulatio » con cui Isidoro domandava autorizzazione di accusare Agrippa, e sul giorno da fissarsi per l'udienza. Nella parte superstite di questa colonna I[a] il primo interlocutore è Ταρκύ⟨τ⟩ιος [συνκλητικός... Tenendo presente i rapporti che legavano questo personaggio all'imperatrice, e la protezione che essa accordava al re giudeo Agrippa II, crederei che – in una causa che riguarda Agrippa, e alla quale l'imperatrice stessa dimostra interesse con la sua presenza – il discorso di Tarquizio abbia avuto per scopo di persuadere l'imperatore a respingere l'accusa sporta da Isidoro contro il re Agrippa (*Col.* II, 4). Probabilmente può aver detto che l'imperatore, con l'accogliere l'accusa di Isidoro, avrebbe provocato agitazioni in tutta Alessandria e nell'Egitto; questo dovette essere espresso nelle l. 3-4:

3 ἀνάστ]ατον ὅλην τὴν
4 Ἀλεξάνδρειαν καὶ Αἴγυπτ]ον ποιήσεις.

Il senso della linea seguente sfugge. Quindi segue a l. 6-8 un'altra parlata assai probabilmente dell'imperatore stesso; il senso sembrerebbe essere: « Se egli ha combattuto per la sua patria, il suo operato è conforme al giusto. » A ll. 8-15 ha la parola Aviola, nel cui discorso le parole ὁ ἄνθρωπος sembrano riferirsi a Isidoro; Aviola formula una preghiera, ἐρωτῶ, il cui oggetto – come è provato da quel che è avvenuto poi (l. 16-18) – è che l'imperatore permetta, mediante una dilazione di 24 ore, a Isidoro e Lampone di esporre le

loro osservazioni davanti al Consiglio. Si introducono gli ambasciatori Alessandrini – cioè evidentemente Isidoro e Lampone – che durante le discussioni del Consiglio dovettero essere fuori ad aspettare e l'imperatore annunzia loro che a modificazione di una deliberazione precedente (v. a l. 17 μετετάξατο) ha rimandato al dimani la loro udienza.

Le parole ἀναστάς (l. 2) e ἐκάθισεν (l. 16) sembrano essere proprie dei formulari usati nelle deliberazioni del « consilium ». Dalle notizie a noi note riguardanti altre udienze, possiamo ricavare qualche elemento per la ricostruzione del testo. Quando l'imperatore vuol richiedere il parere dei Consiglieri, non si ritira dal luogo del processo, ma le parti sono mandate fuori per tutta la durata della discussione (vedi *Digest.* XXVIII, 4, 3; col. I, 16-17 del nostro papiro ἐκλήθησαν οἱ... πρέσβεις). Per consultare il Consiglio, l'imperatore si alza dal suo seggio nel Tribunale, e si trasferisce dove sono i seggi del consiglio (così *Phil. leg. ad Gaium* 44, 350: ἀναστάντα βουλεύσασθαι μετὰ τῶν συνέδρων). I consiglieri stanno seduti e durante il dibattito con le parti, e durante lade liberazione; ma chi prende la parola, si alza davanti all'imperatore; così col. I, 2 collego ἀναστάς con Ταρκύτιος, nonostante le difficoltà sollevate da Wilcken, *Abh.* 804, N. 1; quindi con ἀναστάς è da completarsi il testo anche a l. 8 dove Ἀουιόλαος prende la parola. Dopo la fine del consulto, l'imperatore si siede di nuovo nel Tribunale (quindi a l. 16 ἐκάθισεν) e le parti son richiamate nell'aula.

Giovandosi di una nuova revisione del testo, fornitogli dal prof. Wilhelm Schubart, A. von Premerstein, propone la seguente restituzione della col. I, ben avvertendo però che detta restituzione « allerdings nicht einen sicheren Wortlaut, sondern nur den allgemeinen Sinneszusammenhang zu bieten vermag. »

. . . . . . [Ἰσίδ]ωρον. Ταρκύ⟨τ⟩ιος
συνκλητικὸς Κλαυδίῳ Καίσ]αρι ἀναστάς·
Ἐὰν ἀκούῃς αὐτοῦ, ἀνάστ]ατον ὅλην τὴν

'Αλεξάνδρειαν καὶ Αἴγυπτ]ον ποιήσεις —
5 Ψεύδεται γὰρ λέγων ὅτι ὑ]πὲρ πατρίδος
ἠγωνίζετο. Κλαύδιος Καῖσαρ· Εἰ]μὲν ὑπὲρ
πατρίδος ἀληθῶς ἠγω]νίζετο, δίκαιον ἦν
τὸ ἔργον αὐτοῦ. 'Αναστὰς] δὲ 'Αουϊόλαος συνκλη-
τικός· Φιλόπατρίς ἐστ]ιν ‖[ὁ]‖ ἄνθρωπος καὶ
10 ὑπὲρ τῶν πολειτῶν ἀγων]ίζετα[ι]. Διὸ ἐρωτῶ
σε, κύριέ μου Καῖσαρ, διδ]ότω τοῦτο τὸ ἅπαξ
ἀκριβέστερον λόγον περ](ὶ) τοῦ τηλικούτου
ἀγῶνος· καὶ γὰρ οὖν τῆς π]ολὺ προσηκούσης
μαρτυρίας οὐκ ἂν ἔτυχε]ς, εἰ μὴ οὗτοι παρε-
15 γένοντο. Συλλαλήσας οὖ]ν συμβουλείῳ
ὁ αὐτοκράτωρ ἐπὶ βήματος] ἐκάθισεν. 'Εκλήθησαν
οἱ τῶν 'Αλεξανδρέων πρέσ]βεις καὶ μετετάξατο.
Κλαύδιος Καῖσαρ εἰς αὔ]ριον ἀκοῦσαι αὐτῶν.
(Ἔτους) ιγ Κλαυδίου Καίσα]ρος Σεβαστοῦ
20 Γερμανικοῦ] Παχὼν ε̅

Con la colonna II comincia la seconda giornata del processo. Le linee 1-9 espongono l'oggetto della seduta e enumerano i personaggi che vi prendono parte. Dopo l'introduzione della querela (l. 8-9 Εἰσ. [...'Ισιδώρου] Isidoro prende la parola. Il suo discorso, secondo la buona integrazione proposta dal Wilcken τῶν γονά[των σου προπίπτων, assume un carattere molto sottomesso; Isidoro prega in ginocchio l'imperatore che si degni di ascoltarlo. L'imperatore acconsente ed anche i membri del consiglio approvano con un cenno del capo. A l. 16 credo che l'imperatore aprisse l'interrogatorio; ma qui il testo diventa inintelleggibile. A l. 18 κατὰ τοῦ ἐμοῦ [φίλου... è certamente un'allusione a re Agrippa. Chi sia il Θέωνα ἐξηγητήν [1] (l. 16) non è facile dire: si potrebbe sup-

[1] Non è sempre agevole stabilire con precisione quali fossero le attribuzioni dell'ἐξηγητής in Alessandria. Talora sembra aver avuto funzioni di carattere prevalentemente religioso; poi dovette assumere importanti uffici civili: era certamente uno dei primi magistrati cittadini, avente diritto a rivestire la porpora. La testimonianza di Strabone è molto generica; egli dice (xvii, c. 797): l'Egitto è retta da prefetto

porre che esso sia il padre di quel Γάιος Ἰούλιος Διονύσιος, che fece parte dell'ambascieria inviata dagli Alessandrini per congratularsi con Claudio salito al trono, e che Claudio menziona nella lettera di risposta sopra citata a l. 17 e 76.

Il frammento del Cairo 10448 (=colonna III del nostro processo) non doveva seguire immediatamente al frammento di Berlino BGU, II, 511 (=colonne I e II); e probabilmente non appartiene neppure allo stesso giorno di processo.

Infatti in questa colonna III vediamo ricomparire Lampone che in tutta la col. II non è nominato. È vero che Th. Reinach (*R. Ét. Juiv.* XXXI (1895) p. 163) proporrebbe in II 2 l'integrazione Λάμπωνος καὶ Ἰσιδώρου; ma non credo possibile che Lampone fosse menzionato prima del ginnasiarco di Alessandria, e in III, 17, infatti dove i due Alessandrini sono nominati uno di seguito all'altro, Isidoro ha la precedenza. Siccome poi a l. 16-17 vediamo che Isidoro e Lampone sono già stati condannati a morte, possiamo anche supporre che, in una seduta intermedia a quelle riferite rispettivamente dalle col. II e III superstiti, tale condanna sia stata motivata e discussa.

Al principio della col. III forse è ricordata l'ambasciata di Isidoro (?) a Roma: ...ς (fine di un aoristo) πρέσβεα... ἡ πατρίς. Viene in seguito una specie di riflessione a parte indirizzata a Isidoro dal suo collega Lampone: Ἐγὼ μὲν ἐφεῖδον ἤδη τὸν θάνατον (ἐφεῖδον, alessandrinismo per ἐπεῖδον, v. *Ps.* 53, 9; 111, 8 Septuag.) Lampone fa qui allusione alla loro recente condanna a morte o al pericolo che egli ha corso sotto Tiberio quando fu accusato di lesa maestà? Il primo senso è

(ἐπαρχία). Colui che vi è mandato fa le veci di Re (τὴν τοῦ βασιλέως ἔχει τάξιν). A lui è soggetto il δικαιοδότης, arbitro di molti giudizi, (ὁ τῶν πολλῶν κρίσεων κύριος) e un altro magistrato de to ἴδιος λόγος, sopraintendente a quelle cose che rimanendo senza padrone o altrimenti ricadono a beneficio di Cesare (ὃς τῶν ἀδεσπότων καὶ τῶν εἰς Καίσαρα πίπτειν ὀφειλόντων ἐξεταστής ἐστι). In quanto ai magistrati nazionali (ἐπιχωρίων ἀρχόντων), vi è in Alessandria l'*Esegeta*, insignito della porpora e degli onori che le patrie istituzioni gli accordano, e *incaricato di provvedere ai bisogni della città.* (ἐξηγητής, πορφύραν ἀμπεχόμενος καὶ ἔχων πατρίους τιμὰς καὶ ἐπιμέλειαν τῶν τῇ πόλει χρησίμων).

più naturale, malgrado l'aoristo ἐφεῖδον. Claudio riprende la parola e rimprovera Isidoro d'aver fatto morire molti suoi amici; l'integrazione [πολ]λοὺς mi sembra preferibile – visto lo spazio disponibile – a [δύο ἄλ]λους che potrebbe esser suggerita dalla fine della col. II.

La risposta di Isidoro è crudamente cinica: « Io obbediva al principe che comandava allora; tu pure di chi tu vuoi, io accuserò. » Le parole καί σοι (l. 6) fanno difficoltà; il modo migliore di intenderle grammaticalmente consisterebbe nel riattaccarle a προστάξαντος, « il principe che comandava anche a te. » Ma questa osservazione sarebbe stata fuor di luogo oltre che insolente. Riattaccando σοι a κατηγορήσω la costruzione riesce strana e impacciata per causa delle tre parole intermedie. Potrebbe dunque darsi che σοί fosse un errore d'ortografia per σύ (la confusione di οι e di υ s'incontra nei papiri, ad es. P. Paris. 50 l. 7 ἀνύγετε; 51 l. 3 ἀνύγω).

Le parole di Isidoro provocano l'osservazione ingiuriosa di Claudio: ἀσφαλῶς ἐκ μουσικῆς εἶ, Ἰσίδωρε. « Certamente sei figlio di una musicante », vale a dire di una meretrice. Isidoro ferito nel vivo da quest'ingiuria risponde: ἐγὼ μὲν οὐκ εἰμὶ δοῦλος οὐδὲ μουσικῆς υἱός, ἀλλὰ διασήμου πόλεως Ἀλεξανδρείας γυμνασίαρχος.

Poi per ribattere l'insulto infamante indirizzatogli dall'imperatore, egli aggiunge un'osservazione che nel testo, tal quale è, non si lascia facilmente intendere. La ricostruzione di Th. Reinach (*Revue des Études juives* XXXIV, 298):

11. Σὺ δὲ ἐξαλώμη[ς] (=ἐκ Σαλώμης)
12. [τ]ῆς Ἰουδα[ίας υἱὸ]ς [ὑπό]βλητος.

non riesce del tutto persuasiva, poichè – nonostante gli intimi rapporti di Salome, sorella di Erode il Grande con la casa giulia – claudia, [1] e benchè sembri sedurre a prima vista il pensiero che Isidoro voglia ripagare l'imperatore

[1] GIUS. *Antiq.* XVIII, 31; *Bell. Jud.* II, 167; PLIN. *n. h.* XIII, 44; H. WILLRICH, *Livia* (1911) 72; F. SANDELS, *Die Stellung der Kaiserl. Frauen aus d. Jul - Claud. Hause* (Diss. Giessen 1912) 70 seg.

con uguale moneta, tuttavia l'insulto che Claudio sia figlio di Salome, mancando di ogni probabilità e verosimiglianza, avrebbe certamente perduto ogni efficacia. Perciò trovo buona l'integrazione proposta da A. von PREMERSTEIN (*Philologus* 1923), suppb. XVI, Heft II, pag. 25):

Σὺ δὲ ἐξαλώμης
τῆς Ἰουδα[ίας ἡμ](ῖ)[ν διά]βλητος

cioè: « Tu sei istigato contro di noi dalla giudea Salome. » [1]

In tal caso la giudea Salome non può essere che la famosa figlia di Erodiade, nipote (Salome) di Erode il Grande e della sua terza moglie Mariamme II. [2] Essa nell'anno 53, al tempo degli avvenimenti descritti nel nostro papiro, era congiunta in matrimonio con Aristobulo, figlio di Erode di Calcide, e re egli stesso della piccola Armenia. Poichè sua nonna Mariamme II era nativa di Alessandria, Salome potè aver avuto a suo tempo relazioni coi giudei Alessandrini, dei quali Isidoro appunto era un fiero avversario.

Si può anche supporre che al tempo del nostro processo Salome avesse potuto influire personalmente su Claudio. Infatti abbiam visto che nel 52-53 Agrippa II era presente a Roma per commutare il governo di Calcide da lui tenuto fino allora con un regno più vasto; tra i candidati alla signoria di Calcide potè benissimo esservi il marito di Salome, Aristobulo, il quale doveva ricordare che il proprio padre Erode (fratello di Agrippa I) aveva per l'appunto avuto la signoria di Calcide dal 41 al 48, anno in cui morì. [3] Per

(1) Διαβάλλω, in questo senso, si trova già usato presso gli attici: cfr. διαβεβλῆσθαί (διαβληθῆναι) τινι. L'aggettivo verbale διάβλητος però – a confessione dello stesso Premerstein l. c. – non è finora documentato.

(2) Della casa di Erode il Grande conosciamo tre donne di nome Salome: una è la sorella di Erode il Grande, morta circa il 10 d. C.; l'altra è una figlia dello stesso Erode e della sua ottava moglie Elpis; la terza è quella di cui ci occupiamo nel nostro commento.

(3) Più esattamente morì prima del 24 gennaio 49 nell'anno 8° di Claudio (v. GIUS. *Bell. Jud.* II, 11; *Antiq.* XX, 5). Ricordiamo che sotto Vespasiano, Aristobulo tenne di fatto il governo di Calcide; v. GIUS. *Bell. Jud.* VII, 226.

prendersi cura adunque dell'ambita successione al trono di Calcide è probabile che anche Aristobulo si trovasse in Roma con la moglie contemporaneamente ad Agrippa. E Salome, che giovanetta [1] aveva saputo ammaliare con le sue grazie il patrigno Erode Antipa, [2] dal quale aveva ottenuto in premio della sua arte nella danza il capo di Giovanni il Battista, potrà benissimo anche nell'età matura aver esercitato un fascino analogo su Claudio, il più proclive tra gli imperatori romani a lasciarsi dominare da donne. Questo medesimo concetto dovette essere espresso – a mio avviso – nel seguito del nostro testo, (l. 12-13), assai corrotto, dove però si riconosce subito dalla parola διὸ (=διότι) che si dovevano adudrre ragioni a conferma della proposizione precedente. Il senso sembra essere che l'imperatore già di casa (καὶ ἀπ' ο[ἰ](κ)εί(ας [= οἰκίας]) cioè di educazione, di disposizioni e simili, è un inetto che si lascia dirigere da donne. Con questo affronto sarebbe stata sferzata una debolezza delle più caratteristiche in Claudio. È interessante la minuta descrizione che Cassio Dione fa dello sviluppo del carattere di Claudio fin dalla sua infanzia: (XL 2) περιφανέστατα γὰρ τῶν ὁμοίων ἐδουλοκρατήθη τε καὶ ἐγυναικοκρατήθη, ἅτε γὰρ ἐκ παίδων ἔν τε νοσηλείᾳ καὶ ἐν φόβῳ πολλῷ τραφείς, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ πλεῖον τῆς ἀληθείας εὐήθειαν προσποιησάμενος (ὅπερ που καὶ αὐτὸς ἐν τῇ βουλῇ ὡμολόγησε), καὶ πολὺν μὲν χρόνον τῇ τήθῃ Λιουΐᾳ, πολὺν δὲ καὶ τῇ μητρὶ Ἀντωνίᾳ, τοῖς τε ἀπελευθέροις, συνδιαιτηθείς, καὶ προσέτι καὶ ἐν συνουσίαις γυναικῶν πλείοσι γενόμενος, οὐδὲν ἐλευθεροπρεπὲς ἐκέκτητο, ἀλλὰ καίπερ καὶ τῶν Ῥωμαίων ἁπάντων καὶ τῶν ὑπηκόων αὐτῶν κρατῶν, ἐδεδούλωτο.

(1) V. il racconto evangelico, specialmente MATT. XIV, 1-12; MARCO VI, 14,19, il quale dice Salome: κοράσιον: (22) καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς, τῆς Ἡρωδιάδος καὶ ὀρχησαμένης καὶ ἀρεσάσης τῷ Ἡρώδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις, εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ· κτλ.

(2) Non so spiegare altrimenti che come una svista – scusabile nell'intricato garbuglio genealogico della casa di Erode il Grande – quanto scrive il PREMERSTEIN o. c. pag. 25: Salome..... *von ihrem Grossvater Herodes als Lohn für ihre verführerischen Tanzkünste das Haupt Johannes des Täufers davongetragen hatte.* Erode, il nonno di Salome, era morto circa 14 anni avanti la nascita di Salome stessa.

Alcuni altri particolari a questo riguardo riferisce pure Svetonio Claud. II e III: « Infans relictus a patre, ac per omne fere pueritiae atque adoloscentiae tempus, variis et tenacibus morbis conflictatus est; adeo ut animo simul et corpore hebetato, ne progressa quidem aetate, ulli publico privatoque muneri habilis existimaretur. Diu, atque etiam post tutelam receptam, alieni arbitrii: et sub pedagogo fuit: quem barbarum et olim superiumentarium, ex industria sibi appositum, ut se quibuscumque de caussis quam saevissime coerceret ipse quodam libello conqueritur..... (III) Mater Antonia portentum eum hominis dictitabat, nec absolutum a natura, sed tantum inchoatum: ac si quem secordiae argueret, stultiorem aiebat filio suo Claudio. Avia Augusta pro despectissimo semper habuit: non affari nisi rarissime: non monere nisi acerbo et brevi scripto, aut per internuntios solita. »

I comici attici hanno denominato un tale uomo « animo simul et corpore hebetato, » τηθαλλαδοῦς o τηθαλλωδοῦς. Eustatio II (971) attribuisce al τηθαλλωδοῦς, ricercandone il significato nei poeti comici – quelle qualità appunto che in Claudio rileva Cassio Dione: scempiaggine (εὐήθεια), timidezza e un fare servile. Una parola che si colleghi alla radice di τηθαλλωδοῦς o τηθαλλαδοῦς sembra addattarsi molto bene a Claudio, nel contesto della parlata di Isidoro, τη[..]ως: la parola precedente è completata molto bene dal Premerstein col dativo ἐπ[ηρεί]ᾳ (=per mezzo di maltrattamento, di intimidazione) riferendosi ai fatti citati da Svetonio e Cassio Dione. Il verbo occorrente si deve ricercare in εφ, letto da Seymour de Ricci ἔφη e collegato con la parola seguente Λά[μπ]ων. Ma la cosa non è del tutto certa (cfr. infatti questa stessa col. III a l. 2): perciò credo si debba leggere col Premerstein ἔφ(υς).

A l. 14 Lampone si rivolge a Isidoro e gli dice: « Che cosa dobbiamo noi fare in presenza di un sovrano insensato, se non cedergli il luogo? » La frase è una riflessione generale oppure l'Alessandrino, reso audace dal pensiero di

una prossima fine, lanciava anche lui il suo insulto all'imperatore? (1) Tutto conferma quest'ultima interpretazione. La stessa risposta di Claudio dimostra che la sua pazienza è giunta all'estremo: « Quelli ai quali ho ordinato in precedenza di far morire Isidoro e Lampone..... » La fine della frase è andata perduta col resto del papiro: ma non si può dubitare che la conclusione non fosse l'ordine di procedere all'esecuzione immediata della sentenza.

APPENDICE AL CAPO I.

LA POSIZIONE GIURIDICA DEI GIUDEI IN ALESSANDRIA DAL TEMPO DI CLAUDIO.

È nota l'importanza che i Giudei assunsero in Egitto fin dai tempi più antichi, ma specialmente dopo che la conquista Greca aprì ad essi una nuova era di prosperità. Giudei a Elefantina troviamo fin dal IV secolo, nel Fayum fin dal III; sotto Tolomeo III conosciamo l'esistenza di Oratorii e perciò di comunità giudaiche, a Schedia (Dittemberger, O. G. I. S. 726), a Crocodilopis del nomo Arsinoite nella seconda metà del secondo secolo.

Ma di tutte le comunità giudaiche d'Egitto, quella di Alessandria era naturalmente la più importante; e quivi più che altrove covava del pari l'odio antisemita, di tratto in tratto erompente, come mostrano, oltre le fonti letterarie Filone e Flavio Giuseppe, anche i documenti papirologici di cui ci occupiamo nel presente lavoro.

(1) Si sa del resto da SVETONIO (*Claud.* XV) a quale eccesso d'impertinenza i causidici si abbandonassero, grazie alla dabbenaggine di Claudio: « Illud quoque a maioribus natu audiebam, adeo causidicos patientia eius solitos abuti, ut descendentem e tribunali non solum voce revocarent, sed et lacinia togae retenta, interdum pede apprehenso detinerent. At ne cui haec mira sint, litigatori Graeculo vox in altercatione excidit, καὶ σὺ γέρων εἶ καὶ μωρός etc. »

Non è qui il caso di cercare le radici etniche, economiche, politiche e religiose dell'antisemitismo alessandrino; basti rinviare perciò al WILCKEN, *Zum alexandrinischen Antisemitismus,* in Abhandl. der sächs. Gesellschaft der Wiss., philol. hist. Kl. XXVII (1909) p. 783 segg.; ma è certo che una delle più comuni occasioni di controversia era la particolare posizione dei Giudei Alessandrini di fronte al diritto pubblico. Di ciò riscontriamo traccie nelle fonti letterarie. Così, per es., nel libro di Flavio Giuseppe *contra Apionem* II, 38 vediamo Apione domandare: πῶς Ἰουδαῖοι ὄντες, Ἀλεξανδρεῖς ἐκλήθησαν; Filone è venuto a Roma, membro dell'ambascieria a Caligola, ἀγωνίσασθαι τὸν περὶ τῆς πολιτείας ἀγῶνα (*leg. ad C.* 47 p. 597).

Non sarà quindi fuori proposito chiarire, se è possibile, un problema che è dibattuto tuttora degli storici moderni. [1]

La situazione politica dei Giudei di Alessandria ci è fatta nota espressamente in diversi luoghi da Flavio Giuseppe, specialmente in *Bell. jud.* II, 18, 7 (Dindorf), dove è detto che Alessandro assegnò ai Giudei una parte della città da lui di recente fondata, e li costituì pari in diritto coi Greci: Κατὰ δὲ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἀεὶ μὲν ἦν στάσις πρὸς τὸ Ἰουδαϊκὸν τοῖς ἐπιχωρίοις ἀφ' οὗ χρησάμενος προθυμοτάτοις κατὰ τῶν Αἰγυπτίων Ἰουδαίοις Ἀλέξανδρος γέρας τῆς συμμαχίας ἔδωκε τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας πρὸς Ἕλληνας. Διέμεινε δὲ αὐτοῖς ἡ τιμὴ καὶ παρὰ τῶν διαδόχων, οἳ καὶ τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν δίαιταν, ἧττον ἐπιμισγομένων τῶν ἀλλοφύλων, καὶ χρηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνας. Ἐπεί τε Ῥωμαῖοι κατεκτήσαντο τὴν Αἴγυπτον, οὔτε Καῖσαρ ὁ πρῶτος οὔτε τῶν μετ' αὐτόν τις ὑπέμεινε τὰς ἀπὸ Ἀλεξάνδρου τιμὰς Ἰουδαίων ἐλαττῶσαι. Συμβολαὶ δὲ ἦσαν αὐτῶν ἀδιάλειπτοι πρὸς τοὺς Ἕλληνας... κτλ. — Vedi ancora *c. Apionem* II, 4 (Dindorf, ed. Didot).

Ma qui alcuno potrebbe obbiettare che queste testimonianze sono sospette, e sostenere che Giuseppe non vide mai i documenti relativi ai fatti che adduce, ma seguiva tranquillamente l'affermazione incontrollata della sua fonte, in

questo caso le Ὑποθετικά di Filone; e potrebbe allegare contro le pretese concessioni vantate da Giuseppe il silenzio delle fonti giudaiche più antiche (il pseudo Ecateo, il pseudo Aristea e il cosidetto terzo libro dei Maccabei, dei quali i due ultimi hanno certamente origine in Alessandria e sono bene informati delle cose riguardanti il paese e il loro popolo).

Atteniamoci perciò all'esame di quel documento che è storicamente certo ed emana dalla suprema autorità Romana, cioè il rescritto, che in favore dei Giudei di Alessandria Claudio pubblicò proprio agli inizi del suo governo (*Antiq.* XI, 5, 2 Dindorf; XIX, 280-285 Bekker-Naber): Τιβέριος Κλαύδιος Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικός, ἀρχιερεὺς μέγιστος, δημαρχικῆς ἐξουσίας, λέγει· ἐπιγνοὺς ἀνέκαθεν τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους, Ἀλεξανδρεῖς λεγομένους, συγκατοικισθέντας τοῖς πρώτοις εὐθὺς καιροῖς Ἀλεξανδρεῦσι καὶ ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχότας, καθὼς φανερὸν ἐγένετο ἐκ τῶν γραμμάτων τῶν παρ' αὐτοῖς καὶ τῶν διαταγμάτων, καὶ μετὰ τὸ τῇ ἡμετέρᾳ ἡγεμονίᾳ Ἀλεξάνδρειαν ὑπὸ Σεβαστοῦ ὑποταχθῆναι, πεφυλάχθαι αὐτοῖς τὰ δίκαια ὑπὸ τῶν πεμφθέντων ἐπάρχων κατὰ διαφόρους χρόνους, μηδεμίαν τε ἀμφισβήτησιν περὶ τούτων γενομένην τῶν δικαίων αὐτοῖς, ἅμα καθ' ὃν καιρὸν Ἀκύλας ἦν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, καὶ τελευτήσαντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐθνάρχου τὸν Σεβαστὸν μὴ κεκωλυκέναι ἐθνάρχας γίγνεσθαι, βουλόμενον ὑποτετάχθαι ἑκάστους ἐμμένοντας τοῖς ἰδίοις ἔθεσι καὶ μὴ παραβαίνειν ἀναγκαζομένους τὴν πάτριον θρησκείαν, Ἀλεξανδρεῖς δὲ ἐπαρθῆναι κατὰ τῶν παρ' αὐτοῖς Ἰουδαίων ἐπὶ τῶν Γαίου Καίσαρος χρόνων, τοῦ διὰ τὴν πολλὴν ἀπόνοιαν καὶ παραφροσύνην, ὅτι μὴ παραβῆναι ἠθέλησε τὸ Ἰουδαίων ἔθνος τὴν πάτριον θρησκείαν καὶ θεὸν προσαγορεύειν αὐτόν, ταπεινώσαντος αὐτούς, βούλομαι μηδὲν διὰ τὴν Γαίου παραφροσύνην τῶν δικαίων τῷ Ἰουδαίων ἔθνει παραπεπτωκέναι, φυλάσσεσθαι δὲ αὐτοῖς καὶ τὰ πρότερον δικαιώματα, ἐμμένουσι τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν, ἀμφοτέροις τε διακελεύομαι τοῖς μέρεσι πλείστην ποιήσασθαι πρόνοιαν ὅπως μηδεμία ταραχὴ γένηται μετὰ τὸ προτεθῆναί μου τὸ διάταγμα.

Qui è detto molto chiaramente che avendo i Giudei fin dalla fondazione di Alessandria ottenuto dai Re d'Egitto la

ἴση πολιτεία cioè la parità dei diritti cittadini, e avendo Augusto confermato ad essi gli antichi diritti e previlegi, Claudio abrogando le disposizioni prese dal suo predecessore διὰ τὴν παραφροσύνην vuole che siano conservati e garantiti ai Giudei tutte le prerogative di cui godevano in passatò.

Questo testo, che parla indiscutibilmente in favore della cittadinanza Alessandrina dei Giudei, non persuade quei critici che ripugnano ad ammettere che i Giudei fossero cittadini Alessandrini. M. ENGERS, in *Klio* XVII, p. 89, avanza l'inconcepibile ipotesi che Claudio possa aver aggiunto l'inciso καὶ ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχότας più per avvalorare gli argomenti che lo inducono al proprio rescritto che per ascrivere la cittàdinanza ai Giudei che al suo tempo abitavano Alessandria. Ma gli si può osservare che se Claudio non intendeva riconoscere la cittadinanza Alessandrina tra i privilegi dei Giudei, doveva porre ciò bene in chiaro; e se egli, con queste intenzioni, si è espresso con le parole dell'editto di Flavio Giuseppe, bisogna dire che non sapeva esprimersi in tema di diritto, o che ha voluto far credere ai Giudei di aver loro riconosciuta la cittadinanza alessandrina nell'atto stesso in cui la negava. Allo Schubart poi il quale (*Archiv für Papyrusf.* 1913, p. 119) intende la ἴση πολιτεία non come cittadinanza o isopolitia, ma come una posizione privilegiata di fronte ai λαοί Egiziani, è da rispondere che Claudio nel suo editto parla della ἴση πολιτεία concessa dagli antichi Re ai Giudei, senza alcun riferimento ai diritti dei sudditi egiziani, e in relazione invece con la posizione giuridica dei Giudei in Alessandria di fronte agli Ἀλεξανδρεῖς.

La ragione principale, e direi unica, per cui tanti critici di valore negano che i Giudei fossero cittadini Alessandrini è questa. I Giudei costituiscono in Alessandria una comunità politica a sè, cioè un σύστημα o πολίτευμα αὐτοτελές. Perciò, dicono quei critici, è da negare a priori che i Giudei del πολίτευμα di Alessandria possano essere cittadini di Alessandria; e aggiungono che se qualche Giudeo di Alessandria acqui-

stava la cittadinanza alessandrina, cessava di far parte del πολίτευμα giudaico.

Che cosa è un πολίτυμα nel senso di σύστημα πολιτικὸν αὐτοτελές? La definizione del Preisigke, « ein organisierter Zusammenschluss von Männern gleichen politischen Rechtes ausserhalb ihrer eingentlichen ἰδία » dice troppo e troppo poco. Troppo perchè noi non sappiamo se i membri di un πολίτευμα fossero poi eguali l'uno all'altro nei diritti politici, e non vi fossero tra loro quelle differenze che potevano esservi tra partecipi e non partecipi di γένη o classi privilegiate. Troppo poco, perchè anche un'associazione mercantile costituita in qualsiasi città potrebbe esser chiamata πολίτευμα.

La definizione migliore fin qui data del πολίτευμα mi sembra essere quella di G. De Sanctis, nella magistrale ricerca « Claudio e i Giudei d'Alessandria » in *Riv. di Filol. e Istruz. Class.* nuova serie, Vol. III, Fasc. 4 (1924) p. 495: « Un'associazione politica permanente e riconosciuta costituita per l'esercizio dei propri diritti e doveri politici da uomini appartenenti ad una πόλις o ad un ἔθνος in territorio spettante ad una πόλις o ad un ἔθνος diverso dal loro. » Però è d'uopo confessare che sullo sviluppo e sulle vicende dei πολιτεύματα in Egitto, sui lineamenti generali dell'istituzione e più sulla differenza tra πολίτευμα e πολίτευμα ben poco sappiamo. Ed è perciò ingiustificato negare a priori che i Giudei del πολίτευμα di Alessandria potessero avere la cittadinanza Alessandrina. Per contro possiamo analogicamente dimostrare esser possibile che i Giudei del πολίτευμα alessandrino fossero cittadini di Alessandria (Ἀλεξανδρεῖς). Conosciamo infatti una forma di concessione della cittadinanza presso i Greci, che non impedisce a quelli cui è concessa di continuare a costituire un proprio Stato, e quindi – a fortiori – un proprio κοινόν o πολίτευμα. È questa l'isopolitia, nel senso di una concessione in massa dei diritti cittadini, la quale importa la facoltà di esercitare tali diritti, là dove è concessa, da parte del nuovo cittadino, che però è e rimane anche membro di un'altra πόλις o πολίτευμα (Vedi EMIL SZANTO, *Das griechische*

Bürgerrecht, Freiburg, I. B. 1892, cap. II, pag. 67-104). Ad es., quelli di Biannos in Creta fanno isopoliti i Tei con la formola: ποιοῦμεν ὑμᾶς ἰσοπολίτας καὶ ἀτελεῖς πολέμω καὶ εἰράνας (Collitz-Bechtel, *Sammlung der griechische Dialekt-Inschriften*, III, 2, 5183). E i Mallei dànno la isopolitia ai Tei con la formula poco diversa: δίδομεν δὲ αὐτοῖς καὶ ἀτέλειαν καὶ ἰσοπολιτείαν (5184).

Quello che era dunque possibile in astratto, Claudio afferma esplicitamente avvenuto nella realtà, cioè che sotto i Tolomei fu data ai Giudei di Alessandria l'isopolitia con gli Alessandrini (ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχότας); la quale isopolitia secondo la sua propria natura non abolì il πολίτευμα dei Giudei di Alessandria, ma gli lasciò intatti i suoi speciali diritti e privilegi, i suoi magistrati e la gerusia; e non tolse che si potesse continuare a parlare di Ἀλεξανδρεῖς e di Ἰουδαῖοι ἀπὸ Ἀλεξανδρείας e magari contrapporre una denominazione all'altra. La qual cosa quindi non prova nulla contro la cittadinanza alessandrina dei Giudei; poichè il dire Ἀλεξανδρεῖς, quanto corrispondeva a uno stato di fatto, altrettanto era corretto nel diritto, essendo la isopolitia concessa in massa ad un πολίτευμα αὐτοτελές.

Ma a dimostrare che gli Ἰουδαῖοι ἀπὸ Ἀλεξανδρείας non possedevano la cittadinanza alessandrina, si è voluto allegare il secondo editto di Claudio riportato da Flavio Giuseppe (*Antiq.* XIX, 287-91, Bekker-Naber) che non sarà male riportare per intero: Τιβέριος Κλαύδιος Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς ἀρχιερεὺς μέγιστος, δημαρχικῆς ἐξουσίας, ὕπατος χειροτονηθεὶς τὸ δεύτερον, λέγει· αἰτησαμένων με βασιλέων Ἀγρίππα καὶ Ἡρώδου τῶν φιλτάτων μοι ὅπως συγχωρήσαιμι τὰ αὐτὰ δίκαια καὶ τοῖς ἐν πάσῃ τῇ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἡγεμονίᾳ Ἰουδαίοις φυλάσσεσθαι καθὰ καὶ τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἥδιστα συνεχώρησα, οὐ μόνον τοῦτο τοῖς αἰτησαμένοις με χαριζόμενος, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς ὑπὲρ ὧν παρεκλήθην ἀξίους κρίνας διὰ τὴν πρὸς Ῥωμαίους πίστιν καὶ φιλίαν, μάλιστα δὲ δίκαιον κρίνων μηδεμίαν μηδὲ Ἑλληνίδα πόλιν τῶν δικαίων τούτων ἀποτυγχάνειν, ἐπειδὴ καὶ ἐπὶ τοῦ θείου Σεβαστοῦ αὐταῖς ἦν τετηρημένα, καλῶς οὖν ἔχειν καὶ Ἰου-

δαίους τοὺς ἐν παντὶ τῷ ὑφ' ἡμᾶς κόσμῳ τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν, οἷς καὶ αὐτοῖς ἤδη νῦν παραγγέλλω μου ταύτῃ τῇ φιλανθρωπίᾳ ἐπιεικέστερον χρῆσθαι καὶ μὴ τὰς τῶν ἄλλων ἐθνῶν δεισιδαιμονίας ἐξουδενίζειν, τοὺς ἰδίους δὲ νόμους φυλάσσειν. τοῦτό μου τὸ διάταγμα τοὺς ἄρχοντας τῶν πόλεων καὶ τῶν κολωνιῶν καὶ μουνικιπίων τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ καὶ τῶν ἐκτός, βασιλεῖς τε καὶ δυνάστας διὰ τῶν ἰδίων πρεσβευτῶν ἐγγράψασθαι βούλομαι, ἐκκείμενόν τε ἔχειν οὐκ ἔλαττον ἡμερῶν τριάκοντα, ὅθεν ἐξ ἐπιπέδου καλῶς ἀναγνωσθῆναι δύναται.

A proposito di questo editto, l'Engers osserva: Claudio estende qui ai Giudei di tutto il mondo Romano i privilegi dei Giudei di Alessandria. Se tra questi era la cittadinanza, dappertutto i Giudei sarebbero dovuti divenire cittadini delle città ove risiedevano, comprese le colonie e i municipi d'Italia. E poichè questo è assurdo, il primo editto di Claudio su riferito non aveva concessa o confermata ai Giudei la cittadinanza Alessandrina.

Supponendo per un istante che l'Engers abbia ragione, e che Claudio non abbia alluso alla cittadinanza alessandrina dei Giudei nel suo primo editto, che cosa avrà inteso confermare allora, là dove dice: βούλομεν μηδὲν τῶν δικαίων τῷ Ἰουδαίων ἔθνει παραπεπτωκέναι, φυλάσσεσθαι δὲ αὐτοῖς καὶ τὰ πρότερον δικαιώματα, ἐμμένουσι τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν?

È d'uopo in questo caso ammettere che Claudio intendesse confermare ai Giudei il loro πολίτευμα αὐτοτελές con tutte le immunità e i privilegi relativi. Con quale conseguenza? Questa: che se Claudio nel suo secondo editto con la frase τὰ αὐτὰ δίκαια καὶ τοῖς ἐν πάσῃ τῇ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἡγημονίᾳ Ἰουδαίοις φυλάσσεσθαι καθὰ καὶ τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ha alluso veramente – come vuole l'interpretazione dell'Engers – ai diritti civili e politici, tutti i Giudei dell'Impero sarebbero autorizzati a costituire in tutte le città, colonie e municipi, comunità αὐτοτελεῖς. « Ma questo – osserva con ragione il De Sanctis l. c. – sarebbe introdurre negli ordinamenti locali vigenti con un tratto di penna un mutamento anche più

più profondo di quello che sarebbe costituito dalla immediata iscrizione dei Giudei alla cittadinanza. E, ciò che è più assurdo, contro l'uso romano della minuta precisione in quel che riguarda gli ordinamenti e le loro modificazioni, una modificazione così profonda sarebbe introdotta senza neppure indicare alle Autorità locali quali dovevano essere le norme per la costituzione di questi πολιτεύματα giudaici e quali i limiti dei loro poteri. »

Mi pare quindi certo che il secondo editto di Claudio non si riferisca ai diritti politici dei Giudei. E ciò risulta dall'esame attento dell'editto stesso. Quali sono infatti i δίκαια che Claudio, dopo averli confermati ai Giudei alessandrini, estende a tutti i Giudei dell'Impero? Li specifica egli stesso con le parole τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν, cioè la libertà di vivere secondo le leggi religiose e civili della loro nazione. In cambio di questa libertà (la cui violazione per opera di Caligola, aveva dato luogo a gravi incidenti in Alessandria e con tutta probabilità anche nelle altre città dell'Impero, dove la pretesa di Caligola di essere adorato come Dio aveva incontrato naturalmente la tenace opposizione dei Giudei) Claudio esige che siano rispettate τὰς τῶν ἄλλων ἐθνῶν δεισιδαιμονίας, cioè le religioni degli altri. Tale è dunque il senso generale dell'editto.

In conclusione questo documento imperiale non può allegarsi contro la cittadinanza alessandrina dei Giudei. Abbiamo per contro molti indizi per credere che quel diritto di cittadinanza era talora ad essi contestato, come era naturale, dagli Alessandrini non Giudei. Infatti Augusto riconobbe e confermò in massa tutti i diritti particolari dei Giudei di Alessandria, come Claudio stesso nel suo primo editto ci avverte... καὶ μετὰ τὸ τῇ ἡμετέρᾳ ἡγημονίᾳ Ἀλεξάνδρειαν ὑπὸ τοῦ Σεβαστοῦ ὑποταχθῆναι... ma non sappiamo se riconoscesse esplicitamente la isopolitia dei Giudei di Alessandria con gli Alessandrini.

Le conseguenze di ciò non tardarono a manifestarsi, specialmente quando scoppiarono in Alessandria i moti antisemiti nel 38 d. C. Allora i Giudei di Alessandria prote-

starono invano di possedere i diritti cittadini; lo stesso Prefetto d'Egitto A. Avillio Flacco, retto ma timoroso, non volle riconoscerli. (Phil. *in Flacc.* 8, 53): Πάλιν ἐφ' ἕτερον ἐτρέπετο, τὴν τῆς ἡμετέρας πολιτείας ἀναίρεσιν, ἵν' ἀποκοπέντων οἷς μόνον ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος ἐθῶν τε πατρίων καὶ μετουσίας πολιτικῶν δικαίων, τὰς ἐσχάτας ὑπομένωμεν συμφοράς, οὐδενὸς ἐπειλημμένοι πείσματος εἰς ἀσφάλειαν. ὀλίγαις γὰρ ὕστερον ἡμέραις τίθησι πρόγραμμα δι' οὗ ξένους καὶ ἐπήλυδας ἡμᾶς ἀπεκάλει.

Ma morto Caligola, quando si intuì che il nuovo imperatore avrebbe mutato radicalmente l'indirizzo della politica religiosa, i Giudei pensarono a rivendicare in pieno e la libertà religiosa e il diritto di cittadinanza alessandrina. E la risposta di Claudio fu esplicita, come abbiamo visto nel primo dei suoi rescritti.

Non meno esplicita, riguardo alla cittadinanza alessandrina dei Giudei, è pure la lettera che Claudio scrisse in risposta dell'ambascieria alessandrina, venuta a Roma a congratularsi con lui dell'avvento al trono; lettera che abbiamo avuto occasione di citare più sopra. A l. 82 e segg. leggiamo:

. . . ἔτι καὶ νῦν διαμαρτύρομαι ἵνα Ἀλεξανδρεῖς μὲν
πραέως καὶ φιλανθρώπως προσφέρωνται Ἰουδαίοις τοῖς
τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσι
85 καὶ μηδὲν τῶν πρὸς θρησκείαν αὐτοῖς νενομισμένων
τοῦ θεοῦ λυμαίνωνται, ἀλλὰ ἐῶσιν αὐτοὺς τοῖς ἔθεσιν
χρῆσθαι οἷς καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ Σεβαστοῦ, ἅπερ καὶ ἐγὼ
διακούσας ἀμφοτέρων ἐβεβαίωσα· καὶ Ἰουδαίοις δὲ
ἄντικρυς κελεύω μηδὲν πλείω ὧν πρότερον
90 ἔσχον περιεργάζεσθαι μηδὲ ὥσπερ ἐν δυσὶ πόλεσιν κατοικοῦντας δύο πρεσβείας ἐκπέμπειν τοῦ λοιποῦ,
ὃ μὴ πρότερόν ποτε ἐπράχθη, μηδὲ ἐπισπαίρειν (?)
γυμνασιαρχικοῖς ἢ κοσμητικοῖς ἀγῶσι,
καρπουμένους μὲν τὰ οἰκεῖα, ἀπολαύοντας δὲ
95 ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει περιουσίας, ἁπάντων ἀγαθῶν,
μηδὲ ἐπάγεσθαι ἢ προσίεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου
καταπλέοντας Ἰουδαίους, ἐξ οὗ μείζονας ὑπονοίας

ἀναγκασθήσομαι λαμβάνειν· εἰ δὲ μή, πάντα
τρόπον αὐτοὺς ἐπεξελεύσομαι καθάπερ κοινήν
100 τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας. ἐὰν
τούτων ἀποστάντες ἀμφότεροι μετὰ πραότητος
καὶ φιλανθρωπίας τῆς πρὸς ἀλλήλους ζῆν ἐθελήσητε
καὶ ἐγὼ πρόνοιαν τῆς πόλεως ποιήσομαι τὴν ἀνωτάτω
καθάπερ ἐκ προγόνων οἰκείας ἡμῖν ὑπαρχούσης... κτλ.

(seguono cinque righe)

Notiamo anzitutto che Claudio, con l'avvertenza di essi già pronunziato sulle relazioni tra Alessandrini e Giudei (l. 87-88 ἅπερ καὶ ἐγὼ διακούσας ἀμφοτέρων ἐβεβαίωσα) allude evidentemente ai rescritti che abbiamo testè commentati. Quanto al contenuto della lettera, l'Imperatore raccomanda agli alessandrini di essere tolleranti e umani verso i Giudei

(1) Negano il diritto di cittadinanza alessandrina, il MOMMSEN, *Römische Gesch.* V. p. 491. — WILLRICH, *Caligula* in *Klio* III, p. 403 segg. — SCHUBART, *Alexandrinische Urkunden aus d. Zeit des Augustus* in « Archiv für Papyrusf. » V, p. 108-9, 119-20. — WILCKEN, *Abh.* p. 787 segg.; Id., *Grundzüge der Papyruskunde* I, l. p. 24 e 63, *Chrestomathie* I, n. 58. — JOUGUET, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, p. 119 e segg. — ENGERS, *Die staatsrechtliche Stellung der alexandrinischen Juden*, in *Klio* XVIII, p. 79 segg.

Lo affermano G. LUMBROSO, *Ricerche alessandrine*, p. 58 (estr. dalle Mem. d. R. Acc. Scienze di Torino, serie II, Tomo XXVII); id., *L'Egitto dei Greci e dei Romani*, p. 78-79. — SCHUERER, *Geschichte des jüd. Volkes* 4, III, p. 122 segg. 718. — G. DE SANCTIS, *Claudio e i Giudei d'Alessandria* in *Riv. di Filologia e Istruzione classica*, nuova Serie, Vol. LII, Fasc. IV (1924) p. 487 segg. Vedi anche H. J. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924.

(2) Questa teoria è quella esplicitamente sostenuta dall'Engers, (*Klio* XVIII p. 79 segg.). B. MOTZO nella pregevolissima Memoria « La condizione giuridica dei Giudei di Alessandria sotto i Lagidi e i Romani » in Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, Vol. XLVIII, p. 577 segg., distinguendo gli Ἀλεξανδρεῖς Ἰουδαῖοι o come li dice Claudio Ἰουδαῖοι Ἀλεξανδρεῖς λεγόμενοι dai Ἰουδαῖοι ἀπὸ Ἀλεξανδρείας, ritiene che ai primi si riferisca Claudio parlando nel suo editto della ἴση πολιτεία schivando così le obbiezioni mosse all'Engers e allo Schubart; ma d'altra parte pensa che questi Ἀλεξανδρεῖς Ἰουδαῖοι, appunto perchè Ἀλεξανδρεῖς, non dovessero far parte del πολίτευμα αὐτοτελές degli Ἰουδαῖοι ἀπὸ Ἀλεξανδρείας.

che da lungo tempo abitano la loro medesima città (Ἰουδαίοις τοῖς τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσι) e non si adombrino dei loro riti religiosi, ma li lascino vivere secondo i loro costumi tradizionali, come avveniva fin dal tempo di Augusto.

Ai Giudei d'altra parte ordina:

1° Che non cerchino di aumentare i loro antichi privilegi (μηδὲν πλεῖω ὧν πρότερον ἔσχον περιεργάζεσθαι);

2° Che si guardino quind'innanzi – come se (Alessandrini e Giudei) abitassero due distinte città – di mandare due ambascierie, cosa che non è mai accaduta. (μηδὲ ὥσπερ ἐν δυσὶ πόλεσι κατοικοῦντας δύο πρεσβείας ἐκπέμπειν τοῦ λοιποῦ, ὃ μή ποτε ἐπράχθη);

3° Che non partecipino ai tumulti in occasione di giochi nel circo o nel ginnasio, cioè non intervengano turbolentemente a favore dell'una o dell'altra fazione di atleti o di aurighi in contrasto (μηδὲ ἐπισπαίρειν (?) γυμνασιαρχικοῖς ἢ κοσμητικοῖς ἀγῶσι); [1]

4° Che non invitino o accolgano Giudei provenienti dalla Siria o dall'Egitto (μηδὲ ἐπάγεσθαι ἢ προσίεσθαι ἀπὸ Συρίας ἢ Αἰγύπτου καταπλέοντας Ἰουδαίους);

5° L'Imperatore ricorda ai Giudei che essi conservando il godimento del proprio paese d'origine, hanno tuttavia in una città che è fuori del loro paese (e quindi in questo senso

[1] Un passo di GIOVANNI MALALA (*Chron.* l. X, p. 244, segg. ed. BONN) ci informa appunto che all'ultimo anno dell'Impero di Caligola avvenne un'esplosione dell'antisemitismo degli Elleni Siri in connessione coi tumulti delle fazioni dei giuochi azzurra e verde in Antiochia. Se era possibile che lo spirito fazioso nell'occasione dei giuochi avesse dato causa a tumulti antisemitici nella metropoli della Siria, non sarà improbabile che anche i Giudei abbiano in qualche modo partecipato a tali turbolenze del circo. E condizioni e moti consimili debbono essere avvenuti nello stesso tempo anche ad Alessandria.

La leziona ἐπισπαίρειν non è sicura. Da un passo di Plutarco (*de Al. Magni fortit. aut. virt.* 327: ἔτι δὲ τοῖς Φιλιππικοῖς πολέμοις ἐπέσπαιρεν ἡ Ἑλλάς) appare che il significato di ἐπισπαίρειν è « sussultare, spasimare, esser turbato. » Altri qui vorrebbe correggere acutamente ἐπ(ε)ισπαίειν cioè « precipitarsi dentro, intervenire turbolentemente. » Il senso però rimane presso a poco il medesimo.

a loro straniera) ogni sorta di beni (καρπουμένους μὲν τὰ οἰκεῖα, ἀπολαύοντας δὲ ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει περιουσίας ἁπάντων ἀγαθῶν).

Questa mi sembra essere l'interpretazione più ovvia del passo; interpretazione che risolve le particolari difficoltà messe innanzi dall'editore della lettera H. J. Bell, op. cit., per negare ai Giudei la cittadinanza alessandrina. La quale, sebbene non sia esplicitamente affermata nella lettera di Claudio, e si rimandi per tale rispetto all'editto già emanato, ha però in suo favore un argomento decisivo.

Alessandrini e Giudei hanno mandato all'Imperatore due distinte ambascierie. Di ciò Claudio li biasima severamente e dichiara che un fatto simile non si è mai verificato. Eppure sotto Caligola un'ambascieria giudaica era partita da Alessandria nell'inverno del 38-39 o del 39-40 per Roma, a fine di ottenere la revoca dell'ordine di collocare nelle sinagoghe la statua dell'Imperatore; a quest'ambasciata se ne contrapponeva un'altra di Alessandrini non Giudei; ed entrambe convennero davanti all'Imperatore (Vedi il racconto di Filone, leg. ad. Gaium) e come prima, così dopo la lettera di Claudio, una rappresentanza giudaica e una alessandrina sono di nuovo a fronte secondo gli atti di Ermaisco, dinanzi a Traiano, e daccapo secondo gli atti di Paolo e Antonino dinanzi ad Adriano. Ma qui la cosa non suscita meraviglia, se si pensa che si trattava di dirimere controversie tra Alessandrini e Giudei intorno ai propri diritti e responsabilità. Il caso di Claudio è tutt'altro. Nelle circostanze ordinarie, per es. per congratularsi con l'Imperatore salito al trono, ogni città non poteva mandargli che un'ambascieria, la quale doveva recargli le onoranze e i rallegramenti di tutti i cittadini; e pare scandaloso a Claudio che le ambascierie di una stessa città siano due. Ciò prova che i Giudei potevano farsi rappresentare nell'ambascieria della città di Alessandria, e cioè che possedevano in Alessandria i diritti elettorali come cittadini.

(Continua)

Dott. Riccardo Matta.

L'UMANESIMO AGOSTINIANO DEL PETRARCA.

(Continuazione, vedi numero precedente)

V. — Paganesimo e Cristianesimo di fronte alla vita.

Pessimismo pagano in alcune testimonianze della letteratura greca. — Il difetto, presso i gentili, della speranza nell'oltretomba. — Una derivazione di motivi pessimistici dai classici latini, prima delle letture agostiniane, attestata dal Petrarca stesso. — Ciò che non spiega se non la parte meno caratteristica del suo pessimismo. — Differente posizione morale del pagano e del cristiano rispetto alla vita. — Il trasformarsi del tipo eroico. — Confronti con Virgilio. — La lotta e l'esperienza spirituale. — Come l'interiorità cristiana confluisca nel pessimismo cristiano.

Le analisi ed i ravvicinamenti dei capitoli anteriori non debbono ingenerare l'opinione che le condizioni di spirito osservate nel Petrarca vadano attribuite alla sola influenza agostiniana e che, in particolare, il suo pessimismo provenga unicamente da essa come un modo di sentire e di giudicare proprio della coscienza cristiana in contrasto con quella pagana. No: un tale stato d'animo non è esclusivo del cristiano, ma comune all'umanità d'ogni tempo, la quale porta in se stessa le cagioni di dolore, i mali, che il pessimismo producono, quale riflesso della vita attraverso la coscienza.

Non occorre dichiararsi in favore dell'interpretazione pessimistica, contro quella ottimistica, dell'anima pagana e specialmente della greca - chè il popolo greco meglio di ogni altro impersonò i lineamenti spirituali più caratteristici dell'umanità precristiana, come il suo genio creò il meglio dell'antica civiltà - per ritrovare facilmente nella letteratura numerose espressioni di un pessimismo tutt'altro che superficiale e passeggero.

La veloce, irrevocabile fuga del tempo buono, il dileguare della giovinezza, simbolo e compendio d'ogni bene e piacere, l'avvicinarsi dell'aborrita vecchiaia, l'imminenza della morte, l'affluire dei mali, la vanità dell'uomo, ludibrio degli dèi, l'instabilità delle for-

tune, l'infelicità della vita, e simili, sono i comuni motivi di molteplici querele. [1]

E se questo lamento risuona più insistente e doloroso nel declinare della civiltà antica, quasi eco della stanchezza del vecchio ordine di cose, diventata più opprimente nell'approssimarsi di questo al crollo, esso si fa, per altra parte, udire fin dai primordi. Appartiene, infatti, alla fanciullezza della nazione greca Omero, il quale introduce lo stesso Zeus ad affermare che non esiste sulla terra essere più misero dell'uomo; [2] dell'uomo ch'egli non di rado designa con degli appellativi compassionevoli, quasi commiserando la sua miseria.

Sensi e pensieri non dissimili, ora più ora meno desolati, si rinvengono spesso, non soltanto nei filosofi, che predicano talvolta un ascetismo inteso a procacciare al savio, mediante il distacco dai beni sensibili, e la forte, calma sopportazione dei mali, una serena impassibilità che tenga le veci della felicità impossibile, e ad ogni modo rappresentano una tendenza spirituale ristretta a pochi e più elevata della comune; o nella tragedia, paurosamente dominata dal fato crudele, che rende ben comprensibile un simile stato d'animo e ne diviene esso medesimo causa principalissima, ma nelle più diverse manifestazioni letterarie; così nei lirici, in cui il sentimento della vita trova naturalmente più schietta ed immediata estrinsecazione, ne offrono forse i più copiosi e svariati esempi; e persino i comici, più disposti a riguardare il mondo e la vita con occhio sereno, anzi sotto un aspetto giocondo e risibile. Di un commediografo, di Menandro, è la seguente domanda, messa in bocca ad un suo personaggio:

« È dunque l'afflizione qualcosa di congenito alla vita? » [3]

La risposta è implicita, e una deduzione possiamo coglierne in quest'altra sua frase, che ancora spicca fra le molte affini:

« Muor giovane colui che gli dèi amano. » [4]

(1) Molte ne ha raccolte, dai più vari scrittori, e ordinate in un'acuta, comprensiva « Visione greca della vita » A. Tilgher, in « Bilychnis » 1922 (Quaderno 6).

(2) « Iliade, » l. XVII., v. 446-7. Se non propriamente questa, una sentenza a questa vicinissima, dell'« Odisseá, » XVIII, 130-1, fu nota anche al Petrarca (*Ep. Sen.* XV, 3), il quale potè desumerla dalla traduzione omerica che, suo lungo desiderio, negli ultimi anni gli fu concesso finalmente di leggere, comunque pessima, quella di Leonzio Pilato.

(3) Frammenti: Κιθαριστής I.

(4) Frammenti: Δὶς ἐξαπατῶν, IV.

Ed è lo stesso concetto inchiuso nel responso che, secondo il mito – rivelazione simbolica e anche più genuina della coscienza popolare – di Mida e Sileno, quest'ultimo, costretto dal re a dirgli quale cosa debba l'uomo desiderare sopra ogni altra, gli dà (e par di vedere il demone accompagnare le parole con una beffarda sghignazzata):

« Razza effimera e miserabile... perchè volete forzarmi a rivelarvi quello che sarebbe meglio per voi non conoscere mai? L'ottima delle cose per gli uomini sarebbe quella di non esser nati: la più prossima a questa, nè per loro impossibile, è di morire il più presto. » [1]

Quest'aneddoto mitologico, la cui conclusione riecheggia poi nelle parole di molti autori – e un'eco lontana ne pervenne anche al Petrarca – [2] compendia una somma tale di pessimismo che ci esime dal cercarne altre attestazioni. Nè ce ne meraviglieremo, ma piuttosto ripeteremo quanto il nostro, cui si presentò, fra le molte, anche la questione presente, scriveva al Boccaccio, per confutare una delle censure mosse, da critici più maldisposti che sagaci, all'episodio di Magone: convenirsi il suo lamento ad un cristiano, non già ad un pagano qual era quegli; e diremo insieme con lui:

« Quid enim per Christum obsecro, quid christianum ibi, et non potius humanum, omniumque gentium commune? Quid enim nisi dolor ac gemitus, et poenitentia in extremis? » [3]

Anzi, sotto un certo rispetto, la realtà del mondo e della vita doveva essere per gli antichi anche più triste che non per i moderni: poichè mancava ad essi quella fede la quale, mostrando in un'esistenza futura la ragion d'essere della presente, ed ancora la giustificazione dei suoi mali, ne è in pari tempo rimedio e conforto. Così che la prospettiva della morte, sintesi ed epilogo dell'infelicità umana, poteva facilmente apparire a quelli come il fato delle loro tragedie; e una tragedia sembrare la loro vita medesima.

(1) La leggenda è narrata da Plutarco (Τὰ ἠθικὰ, Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον, 27), il quale, ricavandola dall' « Eudemo » di Aristotele, soggiunge che mille e mille altre testimonianze si potrebbero recare a dimostrazione di questa verità. E viene poi messa in rilievo da F. Nietzsche nell'opera « Le origini della tragedia ovvero Ellenismo e pessimismo » (a pag. 42-43 della traduzione di Corsi e Rinieri, 1907).

(2) *Ep. Sen.* XV, 3.

(3) *Ep. Sen.* II, 1.

Non ne costituisce forse una prova la poco consolante figurazione della sopravvivenza oltre la tomba che si facevano i pagani: la rappresentazione di quell'oscuro mondo sotterraneo, l'Ade (cioè il luogo dove non ci si vede), in cui i buoni dell'Elisio non hanno altra beatitudine che quella di aggirarsi tra prati e boschi, avvolti in una, piuttosto che luce, penombra di crepuscolo, ricordando e ripetendo i fatti e le opere che più li allietarono nella vita sulla terra, con la malinconia che suole accompagnare la rimembranza del bel tempo che fu? Le ombre, i vani regni e le vuote abitazioni di Dite, i torbidi luoghi di cui parla Virgilio, le tristi dimore senza sole, dove i rapiti alla dolce vita sono tormentati dal desiderio della luce, (1) oh quanto sono una squallida immaginazione in confronto della requie eterna e della perpetua luce – luce splendente e vivificatrice più del sole – promesse ai trapassati dalla religione cristiana, sebbene la fantasia del credente non riesca a figurarsele, perchè preparate in quel Paradiso dove l'apostolo Paolo intese, nel suo rapimento, « parole arcane, che non è dato ad uomo di parlare » ! (2)

Il pessimismo petrarchesco non è dunque da spiegarsi, necessariamente e tutto, con l'ispirazione cristiana in generale, con quella agostiniana in particolare. Nè la ricerca che ne abbiam fatta nel poema e nelle biografie intendeva di riportarlo esclusivamente ad Agostino, ma sopratutto di circoscrivere la temperie spirituale in cui l'influsso agostiniano si è più che altrove esplicato, e nella quale, per conseguenza, conveniva rintracciarlo.

Motivi pessimistici poterono quindi essere suggeriti al Petrarca, se non dagli scrittori greci, del cui pensiero soltanto qualche frammento gli pervenne e quasi sempre attraverso autori latini, dalla letteratura romana, tanto somigliante alla greca e nelle forme e negli spiriti. E se ciò non paresse evidente, se non bastasse considerare, ad esempio, quale vasta e profonda conoscenza il nostro possedesse, fin da giovane, dei libri di Cicerone e di Seneca, nei quali la filosofia e segnatamente la stoica tiene sì gran parte e dove, alla stregua di essa, il problema della vita e dei suoi mali viene trattato frequentemente: il Petrarca stesso ce ne porge un'assicurazione

(1) *Aeneis* I, 547; VI, 269, 428, 534, 721...
(2) *Ep.* II *ai Corinti,* 12.

tale da non lasciar più luogo a dubbi. Questo in una delle ultime lettere familiari, (1) in cui, discorrendo della brevità della vita – tema che anche quando non è, come qui, espressamente svolto, compare spessissimo nelle sue lettere e negli altri scritti – a Filippo di Cabassoles, vescovo di Cavaillon, si compiace di riandare con lui, che ebbe amico sin dagli anni giovanili e compagno di studi, i giorni appunto della sua giovinezza, i quali riguardati nella memoria, di lontano, ora che è vecchio (la lettera è del 1361), insieme con le penose vicende della sua vita nei trent'anni che li seguirono, meglio di ogni altra considerazione gli fanno sentire la fuga del tempo, che velocemente tutti se li è rapiti. Tuttavia non è stato il rapido susseguirsi di tanti anni a persuaderlo della vanità della vita: su questo punto anzi egli ritiene di non aver appreso nulla, invecchiando, che già non sapesse da giovane; e gli sovviene di una lettera scritta nel 1331 a Raimondo Soranzo (o Superanzio) – il valente giureconsulto, largo al giovane Petrarca dei suoi paterni consigli come dei molti suoi libri – proprio intorno all'argomento della vita dell'uomo, la quale « come fiore, in un momento verdeggia e inaridisce. » (2)

Fin d'allora egli aveva posto mente al rapido declinare della sua fiorente età; e gliene erano ammonimento le sentenze, le querele sulla breve durata della giovinezza, sul celere appressarsi della vecchiaia e della morte, che leggeva negli autori latini. Da Orazio, Giovenale, Virgilio, Ovidio, Seneca, Cicerone, riferisce adesso molti dei passi (consonanti tutti in quel rimpianto) che già nelle letture giovanili avevano fermata la sua attenzione. E lo sa, d'altronde, l'antico compagno di studi:

« Verum haec et his mille similia saepe ex me, saepe mecum in his ipsis quorum erant auctorum pratis, ex commodo decerpsisti. Ego autem adolescens quanto his intelligendis ardore flagraverim aliquot per annos, quando nec dum aliud scriptorum genus tam familiariter noram, libelli indicant, qui mihi illius temporis supersunt, et signa meae manus talibus praesertim affixa sententiis,

(1) *Ep. fam.* XXIV, 1.

(2) *Ep. fam.* I, 2. — In questa lettera però è citato anche Agostino e di lui ricordato fedelmente un tratto *De Civitate Dei* (libro che il nostro ormai da sei anni aveva tra le mani): l. XIII, c. 10.

ex quibus eliciebam et supra aetatem ruminabam praesentem futurumque illico statum meum.

Notabam certa fide non verborum phaleras sed res ipsas, miserae scilicet vitae huius angustias, brevitatem, velocitatem, festinationem, lapsum, cursum, volatum, occultasque fallacias, tempus irreparabile, caducum et mutabilem vitae florem, rosei oris fluxum decus, irrediturae iuventutis effraenam fugam et tacitae obrepentis insidias senectutis, ad extremum rugas et morbos et tristitiam et laborem et indomitae mortis inclementiam implacabilemque duritiem. Quae cum scholae atque aevi comitibus quaedam quasi somnia viderentur, mihi iam tunc, omnia videntem testor Deum, et vera et pene praesentia videbantur. »

L'effetto di queste meditazioni sin d'allora aveva cominciato a plasmare quel suo carattere dubbioso e malfermo, restio all'iniziativa, facile allo scoraggiamento, disposto a vedere scuro nell'avvenire ed a riguardare la vita, il mondo, con l'occhio triste che ben gli riconosciamo; non solo, ma a manifestarsi anche nella sua condotta. Fu questa, infatti, come qui pure ricorda, la ragione principale che lo indusse, prima a sobbarcarsi di mala voglia agli studi giuridici, perchè così volevano i suoi parenti, i quali, a differenza di lui, molto se ne ripromettevano di buono; e non appena si trovò padrone di sè, a volgere ben tosto le spalle ad essi, ed insieme ad ogni affannosa speranza per darsi ad un tenor di vita tale che offrisse ai mali la minor presa possibile. Tranne – è purtroppo vero! – che in amore; onde non può adesso non meravigliarsi che, pur così inclinato dell'animo, se ne lasciasse sopraffare: « Sentio: fumus rerum hebetavit visum, et aetas impetuosior praevium illud animi lumen extinxit » [1]

[1] Nè solamente potè il Petrarca raccogliere dai classici a lui familiari espressioni pessimistiche simili a coteste che vi notò nei primi studi, ma ancora affermazioni di un pessimismo più radicale ed assoluto e, dirò così, più filosofico, come nel seguente passo che, in una tarda lettera a Lombardo Serico (o della Seta), venuto a parlare della miseria e cattiveria umana, toglie da Plinio il Vecchio, e che è certamente uno dei saggi più caratteristici. Sono due periodi dell'esordio al VII libro della « Naturalis Historia, » dove l'autore di questa enciclopedia della natura, venendo a trattare anche dell'uomo, passa in rassegna i difetti che esso presenta ed i mali che lo affliggono in confronto con gli animali, quasi fosse ciò un crudele prezzo che, pèr aver fatto lui re dell'universo e tutte le altre cose in suo servizio, esiga la natura, tanto che è difficile dire se essa gli sia stata madre

Non mancò dunque, al pessimismo petrarchesco, una scaturigine classica prima che agostiniana, pagana prima che religiosa. E innanzi di parlare di un'influenza di Agostino sul Petrarca, bisogna riconoscere un'affinità tra i due spiriti, tale da favorire poi l'esplicarsi dell'influenza stessa. Ma l'attento lettore avrà già avvertito che non tutto il complesso stato d'animo dell'autore dell' « Africa » e delle « Vite » è spiegabile con il solo pessimismo pagano. E se è così, qual parte spetta al pessimismo cristiano, all'azione di Agostino? E prima di tutto in che differisce il pessimismo (sempre interpretando questa parola nel senso che le abbiamo attribuito, non in quello corrente) proprio della coscienza cristiana, dal pessimismo pagano?

Per quanto gli antichi dovessero risentire le sofferenze inseparabili dal vivere non meno che i moderni e per un certo riguardo anche più, e per quanto amara dovesse loro riuscire la transitorietà e la fine dei godimenti terreni, qualora mancassero positive cagioni di dolore e venisse allontanato il molesto pensiero di quella fuga e di quel termine, essi potevano compiacersi dei beni temporali senza che sorgessero dalla loro coscienza motivi di turbamento. Nessun'altra ragione distoglieva l'uomo pagano dall'aderire alla natura e dal seguirla, dal vivere la vita con un sentimento di pienezza, dal goderne serenamente i piaceri. La sua stessa religione veniva, in fondo, ad essere un riflesso della sua vita e della sua natura. Non si faceva udire, nell'intimo spirito suo, una voce che

o non piuttosto matrigna. Il passo, a giudizio del nostro, compendia mirabilmente gli elementi dell'umana miseria:

« Uni animantium luctus est datus, uni luxuria et quidem innumerabilibus modis ac per singula membra, uni ambitio, uni avaritia, uni immensa vivendi cupido, uni superstitio, uni sepulturae cura atque etiam post se defuturo, nulli vita fragilior, nulli rerum omnium libido maior, nulli pavor confusior, nulli rabies acrior. » (*Ep. Sen.* XV, 3).

Concetti non isolati nel pensiero antico, ma che ricorrono sparsamente in altri classici.

Del resto già molti anni prima, alludendo alla nota sentenza stoica: la vita altro non essere che un morire, aggiungeva queste parole:

« . . . ut ait Cicero, cui nescio quomodo in hac re prope plusquam catholicis testibus apud me fidei est . . . » (*Ep. Fam.* X, 5).

Con le quali, pur non riuscendo del tutto chiaro, egli volle probabilmente dire che, sull'argomento dell'infelicità umana, il giudizio di un pagano, quale Cicerone fu, ha più valore che quello di un cristiano, perchè se tanto lamentarono i mali della vita i gentili, i quali non avevano, a differenza dei cristiani, una forte ragione di deprezzare la vita mortale nell'attesa della vita eterna, ciò dimostra in maniera più persuasiva quanto siano quei mali gravi ed inesorabili.

lo richiamasse ad un'altra legge che non fosse quella naturale, che lo rimovesse dai beni materiali presentandogli l'attaccamento ad essi siccome un male morale, un peccato.

Io parlo ora della coscienza comune e non di quelle particolari dottrine dei filosofi le quali, culminando poi nello stoicismo, predicano l'astinenza dai piaceri sensibili, in questi additando le cause dell'infelicità. D'altronde anche nel caso loro si potrebbe osservare che i piaceri sensibili vengono ripudiati, perchè apportatori di sofferenza, a cagione della propria caducità, e non perchè giudicati mali in sè stessi, e ad una stregua unicamente morale.

Ancora, il più ristretto orizzonte morale e religioso, limitato quasi alla cerchia di questo mondo, se toglieva all'anima pagana le visioni oltramondane della fede e della speranza evangelica, che arridono al credente pur in mezzo ai dolori e alle lotte di questa vita, rianimandolo e dirigendolo verso la sua celeste meta, la lasciava, per altra parte, tranquilla e libera da preoccupazioni morali e religiose, entro la sua visuale.

Così ci si spiega forse perchè la frequente deplorazione del veloce e irrevocabile flusso dell'esistenza presso gli antichi metta capo, non di rado, ad un invito ed incitamento a godere del bene presente, senza curarsi d'altro, ad assaporare la voluttà dell'attimo fuggente, abbandonandovisi con tutto l'essere.

Ascoltiamo, nei seguenti versi, a Virgilio attribuiti dal Petrarca, [1] cotesto precetto della popolare saviezza degli antichi:

> « Collige, virgo, rosas, dum flos novus, et nova pubes,
> Et memor esto, aevum sic properare tuum. »

È lo stesso che ci perviene – lamento per la vita perduta, monito per coloro che ancora vivono – sin dalla tomba, attraverso molte delle superstiti iscrizioni sepolcrali pagane. Nelle quali non soltanto si legge la cruda constatazione della vanità della vita, il rimpianto d'esser nati per dover morire, non soltanto si sente un respiro di sollievo per la fine dei mali della condizione umana od invece un dubbio circa le sorti dell'oltretomba, od anche il disagio

(1) *Ep. fam.* I, 2. Sono i due ultimi versi del *Carmen de rosis nascentibus,* per gran tempo ritenuto opera giovanile di Virgilio e compreso nella *Appendix,* ma oggi dai più assegnato a Decimo Ausonio. Il Petrarca leggeva *vere* invece di *virgo* (cfr. l'edizione di G. Palumbo, 1925).

del novello stato; ma ancora – e con espressioni in cui è difficile dire se più ci colpisca la grottesca sconvenienza del concetto e del linguaggio al sito e all'occasione, oppure l'infinita tristezza che si cela sotto quel macabro ridere – il consiglio per i vivi a bere, a darsi buon tempo senza pensiero del futuro, vivendo alla giornata, godendosi la vita finchè questa dura.

Così sta scritto sopra una lapide ritrovata a Peltuino:

« Voluptates secuti sumus omnes,
vitae nostrae a nobis numquam quidquam negatum est.
Ita tu, qui legis, bona vita vive, sodalis,
quare post obitum nec risus, nec lusus, nec ulla voluptas erit. » (1)

Invito che può talvolta assumere una forma ben più scomposta, come questa che ci presenta un epitaffio romano, il quale fa così parlare il morto a quelli che si soffermano davanti al suo sepolcro:

« Amici, qui legitis, moneo: miscete Lyaeum
et potate procul, redimiti tempora flore,
et venereos coitus formosis ne denegate puellis;
cetera post obitum terra consumit et ignis! » (2)

Comune saviezza degli antichi e spesso anche dei moderni, se pure non prende più tra questi simili forme espressive: il paganesimo che l'ha dettata non è finito insieme con il culto degli dèi, ma sopravvive nella natura terrena dell'uomo di tutti i tempi; e contro di esso il Cristianesimo combatte senza tregua la sua lotta, che di continuo si rinnova, e la vita del fedele rende simile ad una milizia ininterrotta. È la lotta che il Petrarca ben conobbe e sostenne nell'intera sua esistenza, di cui tante confessioni ha lasciate (e parecchie già ne abbiamo intese); la guerra contro il nemico che ogni uomo porta dentro di se stesso.

« Non aliunde premimur nec oportet... nil opus acie instructa aut machinis muro admotis defossisque clam cuniculis. Quisque hostem vastatoremque suum secum interque delicias suas habet, illi obsequitur, mirum dictu, et adversus se pertinaciter illi favet. » (3)

(1) Numero 663 dei « Carmina Sepulcralia Latina, » raccolti dal Cholodniak, Petropoli, 1897. Tra le molte altre simili, si confrontino quelle ai n. 1017, 1103, 1106, 1155, 1304, 1307, 1321. Alcune di esse già furono notate, sebbene non in questo medesimo senso, da Huber, « Der Pessimismus, » 1876, e quindi da Sully, « Pessimism: A history and a criticism », 1877.

(2) È il n. 1108 della raccolta citata.

(3) *Ep. fam.* XVII, 10.

È il combattimento contro i sensi, che lo fa dolorosamente esclamare:

« O! nascentium sors immitis, semper in praelio stare, non adversus alienigenas tantum hostes, sed adversus indigenas seque ipsos, et ancipiti experientia omne tempus absumere. » (1)

Ed è qui che il pessimismo proprio dell'anima cristiana più si differenzia da quello comune pure all'anima pagana, il moderno dall'antico. Nella coscienza del cristiano è venuta a mancare quell'armonia che nella coscienza del pagano concordava fra di essi i valori della vita, della natura, della religione e della morale: vi è, in sua vece, subentrato un contrasto, un conflitto. L'orizzonte spirituale si è per lui allargato dalla terra al cielo: tuttavia egli continua a vivere in terra. Si sente richiamare verso un principio di vita soprannaturale, ma nel medesimo tempo vien trattenuto dai contrari istinti della natura, che pur serba identica. Non può trasferirsi tutto in una superiore sfera di vita, e non può neppure rimanersene chiuso nell'orbita della vita sensibile. Posto a vivere sulla terra, sa di essere destinato al cielo, e di dovervi perciò tendere anche se il proprio peso lo trascina al basso. Deve sforzarsi di mutare, in sè, l'uomo esteriore in quello interiore, l'uomo materiale in quello spirituale. Poichè è veramente questo il punto critico dell'antagonismo fra paganesimo e cristianesimo: antagonismo che non si è superato semplicemente per il fatto di essere nati in tempi cristiani, ma che bisogna superare continuamente. Non è, infatti, il paganesimo così inteso, la religione e l'etica dei gentili soltanto, ma la visione della vita opposta a quella cristiana; ed esso rappresenta perciò, in ogni tempo, il complesso delle qualità e delle tendenze morali dell'uomo quale è, in contrapposizione all'uomo quale deve essere e diventare, l'uomo terreno in antitesi con l'uomo celeste. Ciò che rientra nel grande, fondamentale dualismo della società di Dio e quella del mondo, in piena e precisa situazione agostiniana. L'osservazione va fatta non solo per la cosa in sè, ma specialmente perchè questa maniera di impostare la vita, così dell'individuo come dell'umanità, ben si potè comunicare al Petrarca attraverso le pagine, a lui tanto familiari, dell'opera di Agostino, che dalla prima delle due umane società prende il titolo.

(1) *Ep. fam.* XIX, 16.

Donde ancora il formarsi di un nuovo tipo eroico assai diverso dall'antico. Non più l'eroe si aderge contro una moltitudine di nemici e di forze avverse, dotato di una potenza fisica e di un ardire fuor del comune, sicuro di sè, sprezzante delle difficoltà e degli avversari. Nè l'attrattiva della sua figura è più in questa lotta esteriore. Più l'eroismo non richiede valentia di membra e virtù guerriera, bensì morale. L'attenzione si concentra nel campo della coscienza, perchè qui avviene il combattimento fra la volontà e le passioni, qui si fanno le prove del valore. E la vittoria non consiste nell'aver trionfato di nemici e di elementi esterni, chè nemmeno la conquista materiale del mondo intero meriterebbe un tal nome, ma nell'avere sconfitto il male morale, e con le sole armi della virtù, nell'avere domato la parte cattiva e ribelle di sè stesso, nell'avere fermata la volontà nel bene, contro tutto ciò che vi si opponga.

Questo novello tipo eroico, proprio della letteratura moderna, perfusa sovente dall'afflato cristiano, pur senza esserne sempre consapevole, e talvolta quando cristiana meno parrebbe, ci è apparso qua e là nell'« Africa » e nelle « Vitae »; e assai più campeggia nelle altre opere del Petrarca. A lui manca il senso eroico della vita inteso al modo pagano; nè questa deficienza si deve attribuire alla sua indole ed al suo genio, ma ben più al fatto che la sua posizione spirituale è in sommo grado quella del dualismo, dell'antitesi, del conflitto di cui si è detto pur ora.

Tale mutamento risulta anche nel confronto del suo poema con l' « Eneide », che non solo gli fu modello e traccia nella composizione dell' « Africa », ma libro sempre dei suoi più cari e più letti, tanto che sul foglio di guardia del codice che lo conteneva (il famoso Virgilio dell'Ambrosiana), come in luogo che gli cadeva sovente sotto gli occhi, segnò l'annuncio tristissimo della morte della sua Laura e l'ammonimento da trarne per sè. Ciò pur essendosi in Virgilio il tono eroico della vita già molto abbassato rispetto all'epica omerica, e mitigato con sentimenti vicini talora ai petrarcheschi, così che egli si potrebbe chiamare, meglio che poeta eroico semplicemente, il poeta della gentilezza eroica, secondo la definizione del Carducci. [1]

[1] Discorso « Presso la tomba di Francesco Petrarca » (IV), 1874 (in *Opere*, I). Il paragone con Virgilio suggerisce qualche riscontro, qualche osservazione particolare. In Enea il nostro poeta trovava già un eroe non sempre sicuro di sè,

Effetto cospicuo dell'avere il Cristianesimo richiamato l'attenzione e l'apprezzamento dal mondo esterno a quello interno fu l'impulso fortissimo e costante che ne venne all'osservazione interiore, all'analisi psicologica, la tendenza a scrutare nel fondo della coscienza; onde ne derivò alla letteratura un genere nuovo, la storia delle anime: la nuova epopea eroica cristiana, il cui primo insuperato esempio ci offrono appunto le « Confessioni » di Sant'Agostino.

Veramente già la filosofia antica aveva, per mezzo dell'oracolo di Delfi e dell'insegnamento di Socrate, inculcato il famoso imperativo: « Conosci te stesso ». Tuttavia la dottrina socratica, o per meglio dire, platonica, che poggia su di esso, ebbe un carattere ed uno svolgimento morale e dialettico, ideologico ed obbiettivo, piuttosto che psicologico e introspettivo, soggettivo e personale.

L'uomo che si ritrae nel segreto della propria coscienza è simile all'eremita che si apparta dal mondo. Dal suo ritiro egli può meglio contemplare il mare tumultuoso della vita senza andare travolto dalla violenza delle passioni, senza farsi accecare dai loro bagliori. Come da una posizione eminente e protetta, vede più distintamente le varie vicende umane, liete o tristi, i beni ed i mali, i piaceri ed i dolori; ne stima la reale consistenza e l'effettivo valore; li osserva a quella distanza che permette di discernere le giuste proporzioni, ed in quella collocazione che preservi l'occhio dall'inganno dei giochi di luce. Può, così, rettificare il proprio angolo visuale, correggere le illusioni dei sensi e gli errori di giudizio: in breve, può vedere nettamente l'integra realtà del mondo e della vita.

alle volte sopra pensiero e conturbato, il quale talora si lamenta e supplica e persino piange; ma non quell'insieme di disposizioni e condizioni spirituali di cui tante espressioni ci occorsero, o di lui propriamente o dei personaggi suoi (I, 92, 208-V, 685-XX, 771-VIII, 29-X, 217 etc.). Così rimangono lontani dall'ampiezza e profondità della sua visione pessimistica della vita quei pietosi sensi, per quanto notevoli, che la vanità delle cose umane, l'infelicità degli uomini (i « miseri, » gli « infermi » mortali), i loro travagli e le loro ansie strappano, qua e là, al poeta antico (I, 462-II, 554-IX, 225-X, 759-XI, 182-XII, 850, etc.). E il complesso dei giudizi petrarcheschi contro la guerra non capisce tutto nelle deplorazioni che – fatto anche più degno di nota – già s'incontrano, con una certa frequenza e intensità, nell'« Eneide » (VI, 86-VII, 461, 550, 604, 608-VIII, 327, 703, etc.). Nemmeno ci attesta un'analisi psicologica paragonabile a quella in cui il Petrarca ci appare maestro, l'amorosa e tragica storia di Didone – per quanto figura singolare nella letteratura antica – la cui passione è forse più violenta che interiore; e di fronte alla quale, poi, Enea si mostra piuttosto povero di vita intima.

Allora mutano per lui molti valori: beni e mali rimpiccoliscono od ingrandiscono; spesso riscontra il male colà ove prima aveva creduto di trovare il bene, oppure gli si rivela nelle sembianze di buona, cosa che per l'innanzi gli era apparsa cattiva. Nel rapido e continuo flusso delle cose umane, emergono quindi, nella sua considerazione, quelle che hanno pregio intrinseco e durevole, e perciò anche vera importanza, su quante possono invece apprezzarsi unicamente per il momento che passa. E siccome questo spostarsi di punti di vista, questo capovolgersi di criteri si riferisce per lo più all'oggetto delle passioni, scoppia allora un dissidio, che tosto diventa conflitto, fra il giudizio che condanna e l'affetto che tuttavia ama; ed in esso la volontà oscilla e lotta, la coscienza soffre, e lo spirito tutto, lacerato nella sua unità, viene a trovarsi in una condizione sommamente dolorosa.

Esso giudica, sì, con il criterio dell'eternità, ma di una materia che, per gran parte, è ancora la materia sua stessa, ma di un mondo in cui la sua vita figge ancora profonde radici. Tenta di staccarsene, ma sono strappi e lacerazioni nel vivo; ogni giorno è qualche legame con la terra che cade infranto, ma insieme anche qualche parte di se medesimo. Se, al contrario, il cristiano non si sforza di emendarsi, di avanzare verso il suo perfezionamento morale, la coscienza lo rimorde: egli ha fuggito la fatica del combattere, ma non ha acquistato la tranquillità dell'animo. E, per altra parte, emendarsi e perfezionarsi vuol dire lottare ogni giorno, accanitamente, contro resistenze dure e che sempre si rinnovano; vuol dire andare incontro ad una successione indefinita di sacrifici, di rinuncie; vuol dire sottoporsi ad una gravosa, incessante fatica, mentre il fine da raggiungere apparisce sempre lontano. Quando poi, stanco della lotta, abbandona il campo, non porge più ascolto alla voce del dovere, si adagia nella fruizione dei beni terreni; il godimento, sia pur fugace, che ne potrebbe ritrarre, gli è guasto dal sapersi ricalcitrante alla propria vocazione di uomo creato per il Cielo, dall'insodisfacimento che egli, essere anelante all'infinito ed all'eterno, inevitabilmente ricava dai piaceri limitati, dalla consapevolezza della vanità di quei piaceri e di quei beni. Insomma esperimenta, ad ogni ora ed in tutte le guise, il dolore reso inseparabile dalla natura umana decaduta, la sofferenza insita nelle condizioni fatte alla vita presente.

Nel raccoglimento dello spirito diventa più delicata, più pro-

fonda la facoltà del sentire, cresce la sensitività per le numerose cagioni di pena che sono disseminate nelle cose umane. E l'animo ha, nel frequente ripiegamento su di se stesso per scrutare le sue latebre, il proprio travaglio e tormento, senza che, per altro, se ne possa astenere. Poichè l'uomo che ha preso la consuetudine di conversare con sè medesimo non sa più rinunciare a simili colloqui: in questo ininterrotto esame scopre sempre nuove ragioni per cui dolersi, ma egli prova una sorta di voluttà nelle lacrime che versa sopra di sè!

In tal modo la ricchezza, la profondità di vita interiore, la consuetudine dell'analisi introspettiva sboccano generalmente in una concezione pessimistica od almeno dolorosa della vita. Dolore ed interiorità si riuniscono quindi nella coscienza cristiana proprio come li vediamo riuniti nel libro delle « Confessioni ». Così fu, in sommo grado, per Agostino, così per il Petrarca. Ciò che pure spiega perchè anime come queste esercitino un fascino tanto potente sopra molte altre.

VI. — Le « Confessioni » del Petrarca.

Posto del *Secretum* nelle relazioni fra il Petrarca e S. Agostino. — La figura di quest'ultimo nella prefazione. — La meditazione della morte principio di vita. — La fondamentale dottrina psicologica del « Secreto » desunta dal *De Vera Religione liber*. — L'esame di coscienza di Francesco. — L'accidia petrarchesca. — Vanità d'ogni scienza che non sia quella di se stesso rivolta al proprio miglioramento. — L'imperativo categorico agostiniano dal Ventoso domina il *Secretum* e tutta la vita del suo autore.

L'avere discorso delle « Confessioni » agostiniane ci conduce naturalmente a parlare di quelle petrarchesche, cioè del *Secretum,* il libro intitolato così perchè destinato ad essere letto soltanto dal suo scrittore, e che invece la sorte dischiuse alla moltitudine degli studiosi di lui nei secoli: altro documento prezioso a rivelazione dell'animo suo. [1] La singolarità del libretto, le sue evidenti e di-

[1] Il titolo viene in questo modo giustificato nel Proemio. Non mancano però, nel corso del libro, elementi tali da lasciar pensare che anche questa, non meno delle altre sue scritture, egli dedicasse al pubblico, se non quando la compose (1342-43), più tardi. Nè dalla stessa prefazione si può escludere una preoccupazione del pubblico, come poi da altre pagine. Ma ciò non deve farci giudicare il Petrarca poco sincero, come solitamente egli appare a molti, per esempio a Remigio Sabbadini (« Note filologiche sul *Secretum* del Petrarca », in « Rivista di

rette relazioni con la celeberrima autobiografia di Agostino, il quale inoltre vi diviene interlocutore, confessore, maestro, hanno fatto sì che, a preferenza d'ogni altro scritto, s'imponesse all'attenzione di quanti ricercarono i rapporti fra le opere dei due autori. Per altro, se si allarga e approfondisce lo studio comparativo, il *Secretum* viene a perdere tale preminenza: esso rimane una delle principali testimonianze dell'influenza agostiniana, non la principale, e tanto meno l'unica; e si giunge invece alla conclusione che una gran parte dell'opera di Agostino si riflette in una parte pure grande dell'opera del Petrarca. Al contrario i critici non hanno visto o per lo meno considerato quasi altro scritto: si sono limitati a confrontare il *Secretum* con le *Confessiones;* e sul ravvicinamento di questi due libri si raccoglie la maggior parte di quanto si è pubblicato intorno all'azione del Padre sopra il poeta. [1]

Già fu avvertito da molti, [2] ed anche in queste pagine (cap. III), come l'essenziale divario fra le due « Confessioni », stia nel fatto che le petrarchesche rappresentano solo un periodo delle agostiniane, e che lo stato d'animo – la lotta per la conversione – ormai superato da Agostino, permane invece nel Petrarca. Il quale l'ha notato con esattezza là dove si richiama alla famosa scena del finale, più fiero conflitto avvenuto in quello, mentre si trovava nell'orto di casa sua in Milano sotto l'albero di fico, tra la sua volontà di conversione e le resistenze delle passioni, mancandogli

Filologia e di Istruzione Classica », 1917). Anche supponendo una più o meno deliberata intenzione di pubblicità in quest'operetta, non ne saremmo condotti a dubitare della veridicità delle confessioni fattevi. Charles Dejob (« Le *Secretum* de Pétrarque », in « Bulletin Italien », 1903) ha rivendicato tale sincerità con valide considerazioni, come la seguente, che le medesime rivelazioni le apprendiamo anche dall'epistolario, consacrato a contemporanei e a posteri. Il Petrarca – egli osserva – pur essendo padrone di serbare intatta l'altissima fama che lo circondava, raramente toccata ad altri grandi, non solo come scrittore, ma ancora come uomo, ha coraggiosamente fatto quelle sue gravi confessioni, che pur dovevano costargli molto e potevano diminuire o comunque infirmare la grande opinione che di lui nutrivano i suoi fedeli. E non fu, se mai – aggiungiamo – simile anche in ciò al suo Agostino, il quale alla folla sempre più numerosa e plaudente dei suoi ammiratori diede aperto il volume delle proprie Confessioni per far conoscere le sue miserie a quanti esaltavano le sue grandezze? Anzi non sarà forse stata codesta una delle ragioni che spinsero il nostro a confessarsi pubblicamente, per imitarlo, cioè, anche in questo?

(1) Quanto a quello che se ne trova detto – ed è talora degno di nota – nelle trattazioni generali, non è il caso di fare citazioni, perchè opere troppo note.

(2) Specialmente da C. Segrè: « Studi Petrarcheschi », 1903 (Il *Secretum* del Petrarca e le *Confessioni* di Sant'Agostino, III).

una volontà piena e decisa che rompesse ogni indugio. E riconosce qualcosa degli ondeggiamenti di lui in mezzo alle proprie tempeste, sebbene tanta differenza passi tra un naufrago e chi se ne sta sicuro in porto, tra un felice ed un misero; e quando legge le sue « Confessioni », temendo e sperando ad un tempo, prova l'impressione di leggere non storia d'altri, ma quella stessa della propria peregrinazione. [1] Una più insistente attenzione rivolgeremo ora nello stesso « Secreto », a quei punti e a quegli aspetti che finora appaiono trascurati.

Esso ci porge, in primo luogo, altre ragguardevoli attestazioni della rapida e potente efficacia morale esercitata da Agostino sul nostro autore.

Nella fantastica introduzione ai tre dialoghi, onde consta l'operetta, il primo comparisce circondato da una aureola di gloria. Si compiace il poeta d'immaginare che una volta, mentre era preso, come di consueto, dall'ansia del problema della vita – il problema arduo e tremendo che occupa la sua vita e le sue pagine, tanto che niun altro scrittore ne appare forse più dominato – lo colse il sonno e nel sonno un sogno. Una bellissima donna, veneranda all'aspetto e dallo sguardo luminoso, gli si parò innanzi, e lui, rattenuto da meraviglia e timore, rassicurò, promettendogli la salvezza, e presentandoglisi come la Verità. Accanto a lei, non appena il suo occhio, avvezzatosi allo splendore, potè fissare e distinguere, scorse un vegliardo, nel quale egli ravvisò tosto il gloriosissimo padre Agostino; e già stava per interpellarlo, quando udì pronunciare dalla Verità stessa quel dolcissimo nome. E così, per bocca della Verità, Francesco lo prega, ardentemente:

« Chare mihi ex millibus Augustine, hunc tibi devotum nosti, nec te latet quam periculosa et longa aegritudine tentus sit, qui eo propinquior morti est, quomodo aeger ipse a proprii morbi cognitione remotior; itaque nunc vitae huius semianimis consulendum est, quod pietatis opus melius quam tu nullus hominum praestare potest. Nam et iste semper tui nominis amantissimus fuit, habet autem hoc omnis doctrina ut multo facilius in auditoris animum ab amato praeceptore transfundatur; et nisi te praesens forte felicitas miseriarum tuarum faciat immemorem, multa tu, dum corporeo carcere claudebaris, huic similia pertulisti. Quod cum ita sit, passionum expertarum

[1] Edizione (Opera omnia) di Basilea, 1581, pag. 334-5.

curator optime, tametsi rerum omnium iucundissima sit taciturna meditatio, silentium tamen istud ut sacra et mihi singulariter accepta voce discutias, oro, temptans si qua ope languores tam graves emollire queas. »

All'invito risponde Agostino di non potersi ricusare, sia per l'autorità di chi glielo muove, sia per l'amore che porta al languente: a questo poi rivolge uno sguardo benigno, lo abbraccia paternamente e quindi lo conduce in luogo appartato, dove, silenziosa, ma sempre presente la Verità, tiene con lui un colloquio triduano, che egli ha trascritto per aver modo di riprovarne, ogni volta che gli piacerà, la dolcezza. (1)

La verità, e con essa la salvezza, attraverso le parole del più sapiente maestro di quella e da lui prediletto: ecco, in breve, ciò che fu Agostino per il Petrarca.

Di espressioni analoghe spesseggiano i tre dialoghi. Ed esse, oltre che un sublime concetto e un grande amore, testimoniano che l'azione del primo cominciò così presto da produrre talvolta l'impressione che si sia esplicata sempre. Non è solo da poco tempo che la parola del santo dottore ha acquistato molta forza per il nostro, se questi può dire che dalla sua adolescenza si è formata l'opinione di essere lui in errore quando giudica qualche cosa diversamente. (2) Ora chi parla in questo modo è colui che primo o dei primi insorgerà contro il principio di autorità, escluse naturalmente le credenze religiose; ma se avesse da fare un'eccezione, egli la farebbe forse per il suo maestro di vita spirituale. Del resto quest'ultimo, discorrendo altrove della vanità degli studi profani, asserisce di avernelo ammonito sin dalla sua prima applicazione ad essi, ciò che, come ben sappiamo, fu prestissimo. (3) E l'asserzione si ha da riferire, anteriormente alle « Confessioni », alla « Città di Dio », che in queste medesime pagine Agostino ancora dichiara di ben sapere letta dal suo discepolo; (4) alla quale opera va pure l'accenno alle sentenze dei filosofi che questi dice di avere sovente rilette insieme con lui. (5)

Ciò che innanzi tutto si richiede per salvare Francesco – e che

(1) Pag. 331.
(2) Pag. 333.
(3) Pag. 369.
(4) Pag. 366.
(5) Pag. 333.

Agostino fa con lui in primo luogo – è di ricordargli la sua condizione di uomo mortale come la più opportuna meditazione per liberare l'animo dalle lascivie, dagli inganni, dalle tempeste del mondo, perchè possa tendere al cielo. Ma il pensiero della morte e di tutte le altre miserie è forse estraneo al Petrarca? Anzi esso ritorna con tale frequenza nelle sue pagine, sopratutto nelle lettere, da provocare in taluno un senso di uggia e l'impressione di un motivo troppo usato, anche a freddo e non senza molta rettorica. Tuttavia egli non ritiene di averla sin qui fatta, questa meditazione, con tutta la serietà e profondità necessarie perchè essa apporti la salute. Quindi ricompare nel *Secretum* l'argomento sempre attuale e inesauribile dell' infelicità umana. È però naturale che essa venga qui riguardata sotto di un aspetto volontario piuttosto che fatale, nei mali di cui l'uomo è cagione a se stesso, anzi che in quelli che egli subisce per cause da lui indipendenti. Lo scopo che ora s'impone è di rimuovere Francesco dal male morale, dal peccato, dal vizio, che, terminando nella morte dell'anima, come i materiali in quella del corpo, viene ad essere, se non l'esclusivo male, certamente il sommo. Questo urge considerare, questo combattere, chè se esso dipende dall'uomo, dall'uomo dipende pure il suo rimedio. Donde lo stoicismo prevalente nelle prime pagine del libro, al punto che, affermando non poter l'uomo divenire infelice contro la sua volontà, sembra il Petrarca smentire tutti gli innumerevoli suoi lamenti intorno ai danni e alle sofferenze inseparabili dalla qualità di uomo terreno. Ma che quella visione dolorosa dei mali che accompagnano l'esistenza temporale rimanga, ora come sempre, presente alla mente di lui, si avverte qui stesso, nella circostanza che lo stoicismo, il quale proclama consistere la felicità o infelicità esclusivamente nel possesso o nella mancanza della virtù, è definito più prossimo alla verità che all'uso, (1) di più, l'impossibilità per l'uomo di tenere da sè lontano il dolore viene ribadita. (2) E dei mali inerenti alla sua condizione si riparla poco più avanti: (3) e più oltre Agostino stesso, il quale pure aveva negato, sulla scorta di Cicerone, che si debba inevitabilmente essere infelici, è lui a domandare: Non sai tu che fra tutti gli animali l'uomo è il più bisognoso? E dei mali umani fa quindi una rassegna anche più dif-

(1) Pag. 333.
(2) Pag. 333.
(3) Pag. 336.

fusa, un'esposizione anche più eloquente di quante finora ne abbiamo intese. (1)

Ciò che, tuttavia, ancora impedisce a Francesco di ritrarre un salutifero effetto dalle sue meditazioni sulla morte, pur così frequenti e intense – quelle, ad esempio, ch'egli suol fare la notte, quando immagina il suo letto trasformato in bara e se stesso distesovi sopra morto (2) – sono (come lo ammonisce il suo confessore sul finire del dialogo I) le terrene passioni, le quali nascono per il contatto, la commistione dell'anima col corpo. (3) Così che, dopo le lacrime, egli ritorna al solito vivere e si ritrova quel medesimo ch'era prima. (4)

La spiegazione che segue occupa un posto eminente nel disegno del *Secretum*, in un certo senso ne è il caposaldo. Infatti qui si indica l'ostacolo che separa Francesco dal conseguimento della propria salute spirituale, che è lo scopo cui mira l'intero colloquio; qui si fa la diagnosi del suo male per trovare il rimedio che valga a guarirlo. Orbene questa spiegazione psicologica è ricavata tutta da Agostino, ed il Petrarca fa menzione precisa dello scritto dond'è presa, e si serve, in qualche tratto, di frasi molto simili alle agostiniane. Si tratta di alcuni paragrafi del libro *De Vera Religione*, che non sarebbe stato difficile rintracciare nell'opuscolo; ma nessuno si diede cura di approfondire questo riscontro. (5) E fu così trascurata un'importante fonte di derivazione. Gioverà riportare testualmente i vari passi: ne risulterà con piena evidenza la rassomiglianza delle espressioni e l'identità di dottrina. Dice Agostino a Francesco:

« Rite discernis atque verificatum est in nobis illud apostolicum: Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Conglobantur siquidem species innumerae et imagines rerum visibilium, quae corporeis introgressae sensibus, postquam singulariter admissae sunt, catervatim in animae penetrabilibus densantur, eamque nec ad id genitam nec tam multorum difformium capacem praegravant atque confundunt; hinc pe-

(1) Pag. 344-5.
(2) Pag. 337-8.
(3) Pag. 339.
(4) Pag. 338.
(5) Neppure E. Carlini-Minguzzi, nello « Studio sul *Secretum* di Francesco Petrarca », 1906, che pure è la monografia più completa sull'argomento. Vi si dice soltanto che è degna di nota la citazione del trattatello agostiniano (p. 138).

stis illa phantasmatum vestros discerpens laceransque cogitatus, meditationibus clarificis, quibus ad unum solum summumque limen ascenditur, iter obstruens varietate mortifera. » [1]

Questa l'origine del male, che Francesco risponde di avere veduto esposta in molti punti delle opere agostiniane e massimamente nel trattato « Della vera religione », nel quale egli s' imbattè poco tempo fa lasciando di leggere poeti e filosofi, e che lesse d'un fiato non altrimenti di chi, allontanatosi dalla patria per desiderio di vedere nuovi siti ed entrato in una famosa città sconosciuta, preso dalla nuova attrattiva dei luoghi, si arresta ad ogni passo e rimira tutte le cose che incontra. Parole il cui valore si estende, oltre questa, alle prime letture agostiniane in generale, all'effetto prodotto da esse sul giovane Petrarca, il quale, avvezzo agli scrittori pagani e messosi a leggere questo autore cristiano più per curioso desiderio di varietà che per una sincera e profonda attrazione verso il pensiero cristiano, vi piglia subito un interesse così vivo che non può più staccarsene finchè non l'abbia letto per intero, e mentre legge prova l' impressione di essersi come trasferito in un nuovo mondo del pensiero, dove tutto quello che vede attira la sua attenzione, allarga la sua mente a più ampi orizzonti, e infonde nel suo animo una dolcezza non mai per l' innanzi gustata. Era un ripetersi delle impressioni già provate da Agostino, nei primi tempi dopo la sua conversione, e riflesse appunto nel libro or ora accennato, le quali si possono riassumere in una entusiastica ammirazione delle verità di fede alfine scoperte, che l'occhio della mente, illuminato da novella luce, non si sazia di rimirare, e tutte vorrebbe insieme comprendere. [2]

[1] Pag. 339.

[2] La maniera in cui il *De Vera Religione* è ricordato, fa sorgere una questione cronologica. Poichè il Petrarca scrive: « in quem librum nuper incidi », argomenta il Sabbadini (nello studio citato) che esso sia venuto in suo possesso poco avanti il 1342, anno in cui fu cominciato il *Secretum;* e ne desume una conferma dell'assegnazione da lui fatta (« Il primo nucleo della biblioteca del Petrarca », in Rendiconti R. Ist. Lomb. S. e L., 1906) del più antico catalogo che ne possediamo (e abbiamo considerato nel cap. III) al 1340 circa. Il Sabbadini non mostra però di tener conto dei dati di fatto rilevati dal Delisle, in base ai quali attribuimmo, se non l'inventario dei libri che potè essere aggiunto poi sull'ultima pagina, il possesso del manoscritto al 1335. Vero è, per altro, che il *nuper* male si applicherebbe ad un periodo di sette anni. Si potrebbe forse superare la difficoltà ritenendo che il Petrarca possedesse il codice fin dal 1335, ma che soltanto più tardi lo leggesse - per quanto ciò sembri in sè poco probabile, come già s avvertì in altra occasione.

« Haec tibi pestis nocuit – continua Agostino – haec te, nisi provideris, perditum ire festinat, siquidem phantasmatibus suis obrutus, multisque et variis ac secum sine pace pugnantibus curis, animus fragilis oppressus, cui primum occurrat, quam nutriat, quam perimat, quam repellat examinare non potest, vigorque eius omnis ac tempus, parca quod tribuit manus ad tam multa non sufficit. Quod igitur evenire solet in angusto multa serentibus, ut impediant se sata concursu, idem tibi contingit, ut in animo nimis occupato nihil utile radices agant, nihilque fructiferum coalescat; tuque inops consilii, modo huc, modo illuc mira fluctuatione volvaris, nusquam integer, nusquam totus. Hinc est quod quotiens ad hanc cogitationem mortis, aliasque per quas iri posset ad vitam, generosus, si sinatur, animus accessit, inque altum naturali descendit acumine, stare ibi non valens, turba curarum variarum pellente resileat. Ex quo fit ut tam salutare propositum nimia mobilitate fatiscat, oriturque illa intestina discordia, de qua multa iam diximus, illaque animae sibi irascentis anxietas, dum horret sordes suas ipsa nec diluit, vias tortuosas agnoscit nec deserit, impendensque periculum metuit nec declinat. »

Alle quali parole risponde Francesco di ben ravvisarvi i contrassegni della propria infermità:

« Heu mihi misero, nunc profunde manum in vulnus adegisti, illic dolor meus habitat, istic mortem metuo. » [1]

Le apparenze del mondo esteriore, attraverso i sensi penetrando nell'animo, vi si raccolgono in così grande e disforme quantità da ingombrarlo tutto, impedendogli di elevarsi alla speculazione del sommo bene. Perciò esso, sopraffatto da tanti fantasmi e da ansie contraddittorie, cade in uno stato d'incertezza e d'inerzia, nè alcuna cosa buona può produrre. Ed il volere, non mai intero in

Questa operetta agostiniana dovette avere una parte non piccola nell'orientare il pensiero petrarchesco verso la dottrina cristiana. Essa, quantunque si presenti come una sintesi piuttosto frettolosa e non bene ordinata, si può definire la professione di fede di Agostino, la quale abbraccia quindi tutto un nuovo sistema universale di pensiero, compendiando, da una parte, quanto la sua speculazione ha escogitato dal ritiro di lui, poco appresso la conversione, nell'operosa quiete di Cassiciaco, sino al ritorno in Africa e, quasi, all'ordinazione sacerdotale (386-390), e dall'altra enunciando i punti programmatici che verrà poscia sviluppando nella lunghissima e svariatissima serie delle sue opere successive.

Per orientarsi nella moltiplicità degli argomenti toccati dal *De Vera Religione*, se ne vegga l'analisi premessa alla traduzione di S. Colombo (n. 7 delle « Letture di filosofia », 1925).

(1) Pag. 339-40.

una parte, va fluttuando, mentre la folla delle diverse preoccupazioni gli toglie di fissarsi nella vitale meditazione della morte. Questo, dunque, il morbo di Francesco.

Ascoltiamo ora come Agostino descriva e spieghi un'analoga condizione di spirito. In alcuni tratti dell'opuscolo suddetto egli tocca della facilità onde lo spirito umano, a cagione della propria mutabilità, soggiace alla seduzione che la fugace ed infima bellezza delle cose temporali esercita sopra di esso con i fantasmi che vi lasciano le impressioni da quelle prodotte sopra i sensi:

« ..... cum ordinem suum peragit pulchra mutabilitas temporum, deserit amantem species concupita et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agitat, ut hanc esse primam speciem putet, quae omnium infima est, naturae scilicet corporeae, quam per lubricos sensus caro male delectata nuntiaverit, ut, cum aliquid cogitat, intelligere se credat, umbris illusus phantasmatum. [1] » (40)

« Hac ergo perversitate animae, quae contigit peccato atque supplicio, fit omnis natura corporea illud, quod per Salomonem dicitur, « Vanitas vanitantium et omnia vanitas: quae abundantia homini in omni labore eius, quo ipse laborat sub sole » [Eccl. I, 2-3]...

« Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur et nihil cum eo permanet... Nunc vero corpus quod corrumpitur aggravat animan et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem, quia rapitur in ordinem successionis extrema corporum pulchritudo. » (41)

L'affinità dei concetti e talora delle espressioni è evidentissima. Più oltre Agostino, ritornando sull'argomento, nota anche meglio l'effetto di dolorosa inquietudine lasciato dai fantasmi delle cose sensibili:

« Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora subripiunt quod amamus, et relinquunt in animas turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur ex-

(1) « Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu adtracta figmenta... » (18)

optans. Vocatur ergo ad otium, idest ut ista non diligat quae diligi sine labore non possunt. » (65)

Il bell'aspetto delle cose temporali, con la moltitudine delle sue forme, scinde in molti affetti l'amore dell'animo che a sè tira; e questa moltitudine di affetti si converte in una moltitudine di sofferenze, sia perchè l'amore cerca l'unità, ed essi invece sono molti, sia perchè l'amore vuole l'eternità, e quelle ben tosto svaniscono: onde l'animo, lacerato dalle passioni discordanti, agitato dal succedersi delle forme belle, deluso dal venir meno di tutte, cade in uno stato di indecisione, irrequietezza, inerzia. Non è proprio la malattia di Francesco questa che ha diagnosticata Agostino?

Si potrebbe bensì osservare che alquanto diverso è il punto di vista dei due autori: Agostino considera il moltiplicarsi ed il mancare delle forme e degli affetti sensibili; il Petrarca invece pone mente alla dispersione della volontà dietro quelli, alla coscienza che ne rimane confusa e impedita, oppressa e straziata. Ma si vede bene che, in fondo, si tratta di una medesima situazione spirituale, di cui l'uno riguarda piuttosto le cause e l'altro gli effetti.

Tale dunque, la dottrina psicologico-morale che il primo desume dal secondo: derivazione non infirmata dal fatto che la filosofia dell'opuscolo viene in pari tempo qualificata per socratica e platonica in gran parte, e che l'Agostino petrarchesco asserisce di aver tratta l'ispirazione del libro *De Vera Religione* da una sentenza di Cicerone nelle « Tusculane » (I, 16). [1]

Ed essa è veramente concetto fondamentale nell'ordine di idee svolto dal *Secretum:* quanto segue nei dialoghi II e III è una disamina lunga, minuta, insistente dei mali che d'ogni parte circondano e premono Francesco, dei pensieri contrari che impediscono quello salutevole della morte, cui, invece, il suo confessore si sforza di sollevarlo. Prosegue il padre:

[1] Questo giudizio del Petrarca, ragguardevole come tentativo di distinguere nell'opera le varie correnti di pensiero e di ricercare in altri scrittori l'origine di dottrine agostiniane, è però arbitrario e discutibile. Per quanto Agostino non disdegnasse di valersi della filosofia pagana in quanto convenisse con il Cristianesimo, e specialmente in quel primo periodo della sua attività di scrittore cristiano si valesse largamente della sua coltura classica, egli non dimostra di avere attinto dalle Tusculane il concetto del trattatello. Ciò potrebbe, se mai, supporsi per la parte del suo contenuto che abbiamo testè riferita, la parte psicologica; la quale, del resto, s'impresse probabilmente più d'ogni altra nella mente del Petrarca, appunto perchè questi ne poteva ricavare la spiegazione dei mali dell'animo suo.

« Vide quot tibi mundus laqueos tendit, quot inanes species circumvolant, quot supervacuae premunt curae. » (1)

Ecco appunto i fantasmi delle cose sensibili che lusingano l'anima intormentita e ottenebrata dall'involucro materiale del corpo, l'ingannano, la straziano, e tosto dileguandosi, l'abbandonano dolente e senza pace.

Il Petrarca procede quindi ad un esame di coscienza rigoroso, inesorabile, spietato, scruta in tutti i fondi della sua vita spirituale, passa in rassegna, con severa censura, tutti i suoi vizi, i suoi difetti. E per primo il peccato di superbia, la sua superbia inquisita nelle varie sue forme e cause: compiacimento per la propria bellezza fisica, per la superiorità dell'ingegno, dell'eloquenza, della coltura. Segue la requisitoria contro l'avarizia, dove per convincerlo dell'impossibilità di giungere a non avere più bisogni – che sarebbe lo scopo, a suo avviso irriprensibile, della cupidigia di denaro in Francesco – Agostino gli enumera, in una eloquente rassegna, molti degli innumerevoli bisogni dell'uomo, il più bisognoso degli animali e la cui esistenza trascorre tutta, inevitabilmente, di necessità in necessità. L'appassionato sentimento delle umane miserie che spesso avvertimmo nelle *Confessiones,* qui lo ritroviamo. E questa inevitabilità del bisogno Francesco prova a tal punto che sente ognora dentro di sè qualchecosa di insaziabile.

« Iam piget incoepti cupioque nihil cupere, sed consuetudine rapior perversa sentioque inexpletum quoddam in praecordiis meis semper. » (2)

Nel quale perpetuo insodisfacimento – uno dei tratti più caratteristici della psiche petrarchesca – il suo confessore ravvisa uno dei più gravi ostacoli che lo distolgono da una proficua meditazione della morte, perchè egli, dietro questi continui desideri sempre rinvolto nelle cure terrene, non può levare gli occhi alle cose più alte.

Dopo l'avarizia, l'ambizione; quindi la gola e l'ira: lievi difetti, quest'ultimi, in lui. Infine la lussuria, che più d'ogni altra causa, come già insegnava Platone, rimuove dal pensare alle cose celesti.

Nè i peccati, i vizi soltanto rendono a Francesco difficile l'effi–

(1) Pag. 340.
(2) Pag. 345.

cace considerazione del suo ultimo fine, ma anche una sua particolare condizione di spirito:

« funesta quaedam pestis animi, quam acidiam moderni, veteres aegritudinem dixerunt »: (1) quello stato d'animo in sommo grado proprio del Petrarca, e di cui molto si è detto. (2)

Ecco come egli stesso descrive questo suo male:

« ...in hac autem tristitia et aspera et misera et horrenda omnia apertaque semper ad desperationem via et quicquid infelices animas urget in interitum, ad hoc et reliquarum passionum ut crebros, sic breves et momentaneos experior insultus. Haec autem pestis tam tenaciter me arripit interdum, ut integros dies noctesque illigatum torqueat, quod mihi tempus non lucis aut vitae sed tartareae noctis et acerbissimae mortis instar est, et (qui supremus miseriarum cumulus dici potest) sic laboribus et doloribus pascor, arcta quadam cum voluptate, ut invitus avellar. » (3)

Essa è l'effetto di un sentire simultaneamente tutte le miserie dell'umana condizione, di modo che tutte le cose lo infestano, tutte

(1) Pag. 347.

(2) L'*acidia* petrarchesca venne giustamente raccostata alla malattia dell'animo che Sereno espone a Seneca, e questi analizza generalizzandola e ricercandone poi i rimedi, particolarmente dalla Carlini-Minguzzi, la quale ritiene anzi che il *Secretum* abbia, perciò, attinenza, più che con le *Confessiones*, con il *De tranquillitate animi (Dialogorum liber IX)*, che ne può essere considerato l'ispirazione prossima, e il cui primo capitolo è un riassunto del « Secreto » sotto l'aspetto del morbo dell'anima: affermazioni per altro eccessive (studio citato, pag. 141-157). Il Petrarca stesso ha notato questa affinità facendosi rimandare dal suo confessore a quel dialogo dell'antico filosofo ed inoltre ad una lettera di lui (evidentemente la 4ª del VI l. *a Lucilio*) ed ancora alle *Tusculane* di Cicerone (il III l. delle quali tratta appunto *de aegritudine leniendo*): ciò sul finire del dialogo II. Senza dubbio molti dei sintomi della sua accidia, quali vediamo, qui e altrove, indicati da Francesco, già ricorrono nella diagnosi seneciana di quello stato d'animo che ad esso interdice la tranquillità. È questa, d'altronde, l'inquietudine umana, che venne sì acuita ed anche modificata dal Cristianesimo, ma è nella stessa natura quale si rivelò e si rivela, più o meno, in ciascun uomo; e che trovò un osservatore singolarmente disposto a sentirla e ad esprimerla in Seneca, uno di quei pensatori che paiono riflettere il passaggio critico dallo spirito degli antichi tempi a quello dei nuovi. Ciò non toglie però che una simile condizione spirituale presenti nel Petrarca cristiano dei caratteri speciali (come fu pure osservato): quelli della sua crisi morale e religiosa. Il che intenderemo anche meglio rifacendoci alle considerazioni svolte nelle ultime pagine del capitolo precedente. Sotto di questo rispetto, una spiegazione dell'accidia petrarchesca la possiamo ricavare ancora dalla situazione psicologica fondamentale del *Secretum*, di cui abbiamo testè discorso.

(3) Pag. 347.

gli spiacciono; la stessa condizione di uomo gli viene in odio, al dolore delle miserie proprie aggiungendosi quello delle altrui; ed egli se ne rimane mestissimo; e, pur avendo sempre schivato le sollecitudini della vita, non ha mai potuto conoscere quella tranquillità dell'animo che è preferibile ad ogni altra cosa. Se gli fosse levata tale ansietà, che gli avvelena la vita impedendogli di trovar soddisfazione in checchessia, egli avrebbe più che a sufficienza di quanto possiede nè ambirebbe più altro. Invece è ridotto ad esclamare:

« Quis vitae meae taedia et quotidianum fastidium sufficienter exprimat? » [1]

E quel ch'è peggio, e più da considerare nel caso presente, perchè costituisce l'impedimento forse maggiore al progresso di Francesco sulla via della salvezza e della perfezione, è che questa tristizia dell'animo,

« umbra velut pestilentissima virtutum semina et omnes ingeniorum fructus enecat. In qua postremo (ut eleganter ait Tullius) fons est et caput miseriarum omnium. » [2]

Or è la volta dei due vizi più radicati nell'animo di Francesco, quelli che più lo trattengono da una vitale meditazione della morte: l'amore per Laura e l'amore della gloria; contro i quali si rivolge tutto l'ultimo dialogo del « Secreto ». Essi, invece che peccati, gli paiono bellissime cure e la più serena parte dell'animo suo, sebbene il primo sia a lui stato la scaturigine dei lacrimosissimi suoi versi. [3] E nel difendere, anzi esaltare la propria passione il poeta insiste, con forza e sottigliezza confutando le ragioni contrarie, come non aveva sin qui fatto per le altre accuse. Ma il correttore ribatte con non minore vigoria, incolpando il suo amore sopratutto di avere allontanato l'animo suo dalle cose celesti, dal Creatore, rivolgendone il desiderio alla creatura, spingendolo così verso quella morte che occorre avere sempre davanti alla considerazione per poterla scansare, come un grave pericolo contro di cui giova starsene continuamente in guardia; poichè l'amore, più di qualsiasi altra forma di attaccamento alle cose materiali, produce dimenticanza di Dio e di se stessi. [4] Inoltre la passione,

(1) Pag. 350.
(2) Pag. 351.
(3) Pag. 354.
(4) Pag. 355.

che l'occupa tutto e sempre, diventa anch'essa una delle cause della sua tristezza d'animo, cioè di quella condizione in cui si giace prostrati in un'inerzia che toglie ogni impulso al ben fare. Non l'ha, infatti, la peste del suo amore converso tutto in pianto ed in sospiri, di cui si pasce con una sorta di amara voluttà mentre passa insonni le notti, chiamando l'amata per nome; e ogni cosa poi aborrisce, la vita stessa, desidera la morte, si compiace di tormentarsi, fugge gli uomini, come un novello Bellerofonte rodendosi il cuore? (1) Finalmente, dopo una discussione ben più lunga e laboriosa delle precedenti, Francesco può dichiarare di sentirsi, se non ancora liberato, molto alleggerito di questi suoi mali; e il padre suo si accinge ad emendarlo della eccessiva aspirazione all'immortalità della gloria umana.

Non serve che Francesco sostenga che le fatiche, le vigilie, l'entusiasmo dei propri studi mirano ad apprendergli le cose giovevoli alla sua vita. Queste egli conosce ormai da gran tempo; ed avrebbe dovuto piuttosto metterle in atto che ostinarsi in una faticosa ricerca, dove s'incontrano sempre nuovi misteri e recessi, e non vi è termine alcuno alle investigazioni. (2).

Il discorso viene così a cadere sulla finale inutilità della scienza delle cose estranee all'uomo; ed in questo lamento della fatica del pensiero investigatore e dell'impossibilità di giungere, in questa ricerca, ad una conclusione riecheggia quello che abbiamo raccolto nelle « Confessioni ». Francesco rincalza l'asserzione del suo maestro dichiarando che la lettura di molti libri gli ha dato poca scienza e per contrario materia di molte ansietà. (3) Quest'uomo che si è precipitato con una insaziabile avidità di sapere sul mondo dell'antica civiltà e letteratura che si veniva allora nuovamente rivelando, in parte anche per opera sua, ed in cui il desiderio di conoscere nuove e molte cose fu, passione forse più intensa e duratura d'ogni altra, prova ben tosto l'insufficienza anche del sapere umano ad accontentare lo spirito. Ogni cognizione come ogni azione che non abbia il diritto fine di cooperare al perfezionamento spirituale, finisce per sembrargli inutile. Così l'eloquenza:

« Quid enim, quaeso, puerilius, immo vero quid insanius quam... lippis oculis nunquam sua probra cernentem, tantam voluptatem

(1) Pag. 357.
(2) Pag. 364.
(3) Pag. 342.

ex sermone percipere quarundam avicularum philomenarum in morem...? [1].

Nè solo per questa ragione, ma ancora per l'incapacità dell'eloquenza stessa ad adeguare le espressioni ai concetti, ad interpretare e manifestare l'animo, per la mancanza di parole atte a tradurre quanto vi ha di più recondito e di più vivo nella coscienza. La interiorità del Petrarca è tanta ch'egli sperimenta in sommo grado l'inettitudine della lingua, che pur egli sapeva piegare ad assumere mille inflessioni e sfumature, a riflettere nella sua integrità e immediatezza il pensiero e anche più il sentimento. [2] Così che egli può domandarsi:

« Quantulum enim vel ingenium vel scientia vel eloquentia profuerit, nullum lacerantibus animum morbis afferens remedium? » [3]

Conseguentemente la condanna del vanto per il molto sapere si estende al molto sapere in se stesso:

« ...lectio autem ista quid profuit? Ex multis enim quae legisti, quantum est quod inhaeserit animo, quod radices egerit, quod fructum proferat tempestivum?..... Si cum caeli terraeque ambitum, si cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et naturae secreta didiceritis, vobis estis incogniti; si cum rectam virtutis arduae semitam scripturis ducibus agnoveritis, obliquo calle transversos agit furor; si cum omnis aevi clarorum hominum gesta memineritis, quid vos quotidie agitis non curatis? » [4]

Il reduce dal Ventoux ha fatto tesoro dell'ammonimento casualmente letto nelle « Confessioni »: la maggiore, anzi, in certo senso, l'esclusiva importanza dello studio di se stessi, qui non distoglie solamente dall'ammirazione della natura esteriore, ma dalla stessa scienza, da tutta la scienza che non sia conoscenza di sè indirizzata alla perfezione morale. Donde la contraddizione tra lo studio e la celebrazione degli illustri uomini e fatti della storia da una parte, e la trascuratezza dei fatti propri dall'altra. Lo ammonisce, nfatti, Agostino ripetutamente

« ...deque aliis scribens, tui psius oblivisceris... » [5]

(1) Pag. 341.
(2) Pag. 341.
(3) Pag. 342.
(4) Pag. 340.
(5) Pag. 365.

« ...oblitus enim tuarum alienis rebus totus incumbis... » (1)

« Quid tibi prodest dulciter aliis canere, si te ipse non audis? » (2)

Possiamo, a questo punto, comprendere anche meglio di prima come le storie e il poema rimanessero lontani, le une dal compimento materiale, l'altro dall'artistico. Con una tale persuasione della loro inutilità rispetto a quello che più preme all'uomo, quelle opere non potevano che procedere a rilento, faticosamente, attraverso a scoraggiamenti, con degli sforzi; in mezzo a quella contraddizione fra ciò che fa e ciò che dovrebbe invece fare, la quale dura, si può dire, per l'intera vita del Petrarca e impronta una parte grandissima della sua opera, riflesso costante del suo carattere. Convien dunque che Francesco abbandoni il poema e le storie:

« His igitur posthabitis, te tandem tibi restitue, atque, ut unde venimus revertamur, incipe tecum de morte cogitare... » (3)

La salutifera cogitazione della morte, che tanto udimmo raccomandare sin qui dal santo padre al suo alunno, vien così a confluire con l'esortazione a studiare ed a migliorare se stesso. Ed in meditazione della morte dovrà convertirsi, per dir così, tutta quanta la filosofia, e da essa venire la verace norma della vita. (4)

Nè sola la speculazione filosofica si ha da riferire a ciò, a ciò solo, ma la considerazione di tutto quello che si presenterà all'occhio od al pensiero. Anzi qui vediamo in certo modo capovolgersi la situazione spirituale del Ventoso: là lo spettacolo della natura esteriore distoglieva dalla osservazione morale di sè medesimo; qui invece esso è tratto a contribuire, anzi che ostacolarlo, al proprio perfezionamento interno: viene, se si può dire, interiorizzato esso ancora. Ecco, infatti, come Agostino consiglia Francesco di contemplare le bellezze naturali e quale ammaestramento lo invita a derivarne:

« Quis pulcherrima spectacula serenae noctis enumeret...?

Quae sydera dum ad occidentem festinare circunspicis, scito te cum illis impelli, nullamque nisi in eo qui non movet quique occasum nescit superesse fiduciam subsistendi ». (5)

(1) Pag. 367.
(2) Pag. 369.
(3) Pag. 368.
(4) Pag. 368.
(5) Pag. 368. Questo passo, come quello, molto simile e dove pure ricorre la considerazione degli astri del cielo, riportato poco addietro, non è forse desunto dal seguente tratto *De Vera Religione*? « Non enim frustra et inaniter intuer

E a tutte le argomentazioni ed esortazioni del suo maestro, dopo di averlo ringraziato, oltre che per molti altri favori, per il triduano colloquio che ha rischiarato il suo giudizio mostrandogliene gli errori, all'ultimo suo appello di non abbandonare sè medesimo, Francesco, nel congedarsi da lui, risponde:

« Adero mihi ipse quantum potero, et sparsa animae fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo, sane nunc licet dum loquimur multa me magnaque, quamvis adhuc mortalia, negocia expectant. » (1)

Il *Secretum* rappresenta dunque, nell'evoluzione spirituale del Petrarca, un periodo signoreggiato in alto grado dall'imperativo categorico intimato al nostro da Agostino stesso sul Ventoso sei anni prima. (2) Quest'ammonimento è diventato il motivo originario e fondamentale del libro in cui il Petrarca, seguendo appunto un tale principio, è venuto sviscerando l'animo suo. Per la stessa ragione Agostino è assunto all'ufficio di confessore nell'esame di coscienza e atto di confessione che Francesco vi fa. E poichè non è cotesto l'esame di coscienza di un sol giorno o di un breve tempo, ma quello che bisogna ripetere tutti i giorni, e che ogni giorno Francesco ripete, come attestano gli altri scritti e massimamente il copiosissimo epistolario, il periodo rappresentato dal « Secreto » non si chiuderà presto, anzi non si chiuderà mai; l'applicazione di quell'imperativo, se non fu pronta, ferma, costante fin da principio, andrà tuttavia intensificandosi ognora di più nella vita interiore di lui. Così la figura di Agostino nel libro delle confessioni del Petrarca va intesa come quella che fu, si può dire, nella sua restante vita: un quotidiano movente correggitore e rinnovatore della sua coscienza. E ne riesce anche meglio lumeggiata la capitale efficacia delle « Confessioni » agostiniane, del libro che della esistenza del Petrarca e dell'opera sua fece così spesso una questione morale.

Che se tale lavorío di correzione e di rinnovamento è altresì

oportet pulcritudinem caeli, ordinem siderum, candorem lucis, dierum et noctium vicissitudines, lunae menstrua curricula, anni quadrifariam temperationem, quadripartitis elementis congruentem, tantam vim seminum species numerosque gignentium, et onmia in suo genere modum proprium naturamque servantia. In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. » (§ 52).

(1) Pag. 369.

(2) Molti hanno già posto un tale rapporto di dipendenza.

travaglio continuo e doloroso, ciò non toglie che la voce la quale ha messo il turbamento e mantiene la tortura nell'anima sua, [1] sia in pari tempo quella cui egli domanda conforto e consolazione. Così Francesco, che Agostino nella lunga inquisizione ha tormentato col ferro rovente della propria logica distruggitrice di tutti i suoi più cari fantasmi, cui ha tolto anche di potersi compiacere dei due amori che finora aveva ritenuti, non soltanto immuni da colpa e vanità, ma anche nobilissimi: quello per Laura e quello per la gloria, al termine del colloquio si stacca da lui col rimpianto di lasciarlo, con la preghiera di non abbandonarlo nell'ansietà della vita terrena:

« sine te enim, Pater optime, vita mea inamoena est... » [2]

(1) E che così fosse appare anche dal vero titolo dato al libretto dal Petrarca stesso (come si ricava dal codice Laurenziano S. Croce 26 sin. 9- copiato, probabilmente, di sull'autografo a Padova prima della fine del sec. XIV, da Tedaldo della Casa): « De secreto conflictu curarum mearum liber primus incipit, facturus totidem libros de secreta pace animi, si pax erit. » Aggiunta piena d'un profondo significato! Imprendendo a rivelare il dissidio dell'animo suo, il Petrarca volge in mente già il progetto di scrivere un giorno altrettanti libri sulla pace dello spirito, che spera di acquistare in avvenire. E la speranza, già poco sicura qui, come risulta dalla riserva finale: « se pace sarà », riappare anche più infirmata dal dubbio nel 1358, quando l'autore ripete in margine: « Fac de secreta pace animi totidem, si pax sit usquam 1358. » Ma era la pace che il povero poeta attese invano per tutta la vita! (Confronta l'articolo citato di R. Sabbadini).

(2) Pag. 369.

(Continua)

PIER PAOLO GEROSA.

RECENSIONI.

D^{r}. S. Benedikt Kolon O. F. M. **Die Vita S. Hilarii Arelatensis.** Eine eidographische Studie. (Rhetorische Studien hrsg. von Dr. E. Drerup o. Prof. a. d. Univ. Nymwegen. 12 Heft). Paderborn. Ferd. Schöningh, 1925. In-8°, pp. 124.

Lo scopo dell'Autore di questo studio è quello di analizzare la struttura retorica della *Vita Hilarii Arelatensis episcopi*, cioè di quell'Ilario prima monaco nel famoso cenobio di Lerin *(Lirinense)*, poi vescovo di Arelate dal 429 c. al 449. Opera di un anonimo della fine del 5° secolo, questa *Vita* venne dallo pseudo Gennadio attribuita ad un *Honoratus Massiliensis ecclesiae episc.;* in due manoscritti, il *Lirinense* e il *Vaticanus* è tradita senza nome d'autore; nel cod. *Arelatense* è attribuita ad un *Reverentius* altrimenti ignoto (Vedila presso Migne, *P. L.* 50. 1219-1246). La prima parte dello studio del K. è analitica (p. 1-79) e si svolge in due capitoli; nel primo si espone il riassunto di ciascuno dei 33 paragrafi della *Vita;* nel secondo si discute ciascun paragrafo in rapporto alle forme retoriche e alle fonti letterarie. L'A. riscontra nelle varie parti del testo lo sviluppo di un dato *luogo* retorico, l'applicazione dei progymnasmata, degli schemata, dell'ethopeia ecc., e man mano viene dimostrando certe evidenti analogie di struttura della *Vita Hilarii* con i modelli classici da una parte e con i precedenti saggi di biografia cristiana greco-latini dall'altra. In questi ultimi l'A. addita passo passo le fonti della *Vita Hilarii:* non fonti storiche, ma piuttosto retoriche, in quanto il biografo dispone, sceglie, adatta e anche modifica i fatti del suo eroe per costruire secondo le norme di scuola uno schema encomiastico. Così, ad es., uno spunto che in origine potè avere una base storica, cioè la repugnanza ad assumere l'episcopato e il tentativo di sottrarsene mediante la fuga o la latitanza (V. nella *Vita Ambrosii* di Paolino), diventa nelle biografie successive un motivo retorico, sviluppato con situazioni presso che uniformi (*Vita Hil.* § 9). Lo stesso dicasi degli spunti relativi alle virtù interiori ed esteriori del soggetto, alle sue doti di parola, alla sua preveggenza dell'ora estrema, alla morte serena (motivo retorico della *euthanasia*), al cordoglio e alla apoteosi successive al suo trapasso. Tutti questi particolari, ed altri ancora (per es. la conversione istantanea dal senso mondano all'ascesi) si ripetono quasi invariabilmente dall'una all'altra biografia, e ripetendosi assumono carattere di veri luoghi retorici.

L'A. si dilunga anche nella ricerca delle fonti; di queste, alcune sono dirette e possono considerarsi come propriamente storiche; altre, le più numerose, sono come ho detto, fonti letterarie e retoriche. Le fonti dirette da cui dipende la *Vita Hilarii*, sono additate dall'A. specialmente nella *Vita Honorati* (vescovo di Arles e predecessore di Ilario; questa *Vita* è attribuita allo stesso Ilario, suo successore; MIGNE, *P. L.* 50. 1249-1272) e in una epistola ad Eucherio di Lione (MIGNE, *ibid.* 1271 — 1272, pure attribuita ad Ilario). Fonti indirette, ossia retoriche, sono la *Vita Ambrosii* di Paolino, la *Vita Cypriani* di Ponzio, la *Vita Antonii* (l'A. dimostra che il biografo dipende dal testo greco di Atanasio anzichè dalla versione latina di Evagrio, v. p. 32), la *Vita Martini* di Sulpicio; più lontanamente e per semplice rapporto formale il nostro biografo dipende anche dai modelli classici (Senofonte, Isocrate, Cornelio, Plutarco). I rapporti della *Vita Hilarii* e delle altre sopra nominate con i modelli e con la precettistica classica sono più ampiamente esposti dall'A. nella seconda parte del suo lavoro (pp. 80-124), in cui egli cerca di precisare l'indole retorica (εἶδος) del nostro testo, e ne rileva le simiglianze con lo schematismo usitato delle *Vitae* e βίοι degli antichi. In quest'ultima parte l'A. dimostra di possedere un'ampia conoscenza oltrechè della cristiana, anche delle letterature classiche.

Lavoro accurato e diligente questo del Kolon che, dopo gli studi recenti del Babut e del Delehaye sulla biografia di S. Martino Turonense scritta dall'Aquitano Sulpicio Severo, ci avvia ad una nuova classificazione dei documenti biografici ecclesiastici del 5° secolo, considerandoli come ramo distinto dalle fonti agiografiche propriamente dette. Questo resultato complessivo, più che essere una semplice constatazione di fatti, assume la proporzione di contributo scientifico per la storia letteraria cristiana, ed è additato dall'A. nella seconda parte del suo studio (p. 81), là dove si distinguono due generi biografici, cioè quello dominato da tendenze retoriche, e quello informato a tradizione popolare. Il primo genere non ebbe sviluppo, perchè poco vitale e sopraffatto assai presto dall'altro, che prevalse e caratterizzò poi tutta l'enorme massa della agiografia cristiana: campo sterminato e confuso, nel quale si esercita da ormai tre secoli la sagace critica dei vecchi e nuovi Bollandisti.

S. COLOMBO.

Achmetis Oneirocriticon recensuit FRANCISCUS DREXL. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1925. In-16°, pp. XVI-269; geb. Mk. 11, 40.

Il Drexl aveva già studiato l'onirocritico attribuito ad *Achmes* (*Muhammed ibn Sirin*, m. 728 p. Chr. n.), in una sua Dissertazione dal titolo *Achmets Traumbuch. Einleitung und Probe eines Kritischen Textes*, Frei-

sing, 1909, nella quale egli sosteneva che Achmete fosse *l'interpres somniorum* del califfo Mamun (813-833). Simile qualità si attribuisce infatti l'autore di questo onirologio nella *inscriptio* di alcuni codici, la quale nella sua forma più distesa suona così: ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. βιβλίον ὀνειροκριτικὸν ὅπερ συνῆξε καὶ συνέταξε ἄχμετ ὁ υἱὸς σηρεὶμ ὁ ὀνειροκρίτης τοῦ πρωτοσυμβούλου μαμοῦν, dove la voce πρωτοσύμβουλος va interpretata come equivalente di Califfo (ar. *Chalifa*). Stabilito che il greco Achmete sia da considerare come l'identico dell'arabo Muhammed ibn Sirin, e che questo sia morto nel 728, mentre il Califfo Mamun morì nell'833, cade ogni ragione di rapporto cronologico fra i due; questi dati furono precisati da STEINSCHNEIDER (*Ibn Shahin und Ibn Sirin* in *Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* XVII (1863) p. 227 ss.), e da BLAND (*On the Muhammedan Science of Tâbir or Interpretation of Dreams* in *Journal of Royal Asiatic Society* XVI (1856) 118 ss.). Il Drexl, studiata meglio la cosa, abbandonò la sua prima opinione e per di più respinse la *inscriptio* dei codici come pseudepigrafa: con che viene a stabilire il carattere apocrifo di questo onirologio greco, al quale Muhammed-Achmet prestò il nome. Chi può esserne dunque autore? non è facile giudicare, dice il Drexl nella sua prefazione (p. VII); il Collier lo attribuì a un Simeone Seth, che nel XI sec. tradusse libri arabi in greco (V. KRUMBACHER, *Gesch. d. Byzant. Litter.*[2], p. 615). Il Bland invece opina che ne sia autore un cristiano di nazione siriaco, il quale l'avrebbe compilato nella sua lingua traendone la materia da libri arabi, e che poi da un ignoto sia stato tradotto dal siriaco in greco. Comunque sia, conclude il D. (ibid.), è certo che questo onirologio greco fu composto fra l'813 (inizio del regno del Califfo Mamun) e l'anno 1176, nel quale anno Leone Tosco *(Leo Tuscus)* lo tradusse in latino (questa versione lat., come dimostra il D., p. VIII-IX, fu condotta sul testo del codice Ambros. gr. 592, che nell'apparato critico della presente ediz. è segnato A). Il D. cerca anche di stabilire approssimativamente il luogo in cui l'onirologio sarebbe stato elaborato, osservando che certe voci in esso contenute, come ἀνάπλιον dimin. di ἀνάπλα, *stragulum laneum* (Creta?) ἡπατοπνεύμων, *iecur et pulmo* (voce cretese), λυποποῦλι, o λυπόπουλος, sorta d'uccello, ψιχίον, *digiti extrema pars* (Creta, Mitilene) usate dall'autore e che invano si cercherebbero nei lessici, sono ancor oggi in uso nei paesi greci dell'Egeo orientale. L'autore dell'onirologio è sicuramente un greco e un cristiano: il D. afferma ciò con sicurezza, richiamandosi alle osservazioni fatte già in proposito da Bland (op. cit., pagina 170) e ai passi scritturali neotestamentarii qua e là allegati dallo scrittore. Il D. accenna sommariamente alle fonti da cui l'ignoto onirologo greco, cioè lo pseudo-Achmete, attinse la sua materia. Fonti indirette sono additate dallo scrittore stesso, il quale si richiama continuamente alla testimonianza degli Indi, dei Persi e degli Egizi (..... εὗρον

ἐκ τῶν ποιησάντων τὴν τοιαύτην ἀκρίβειαν κατὰ ἀλήθειαν, ἤτοι Ἰνδῶν καὶ Περσῶν καὶ Αἰγυπτίων... prol. init.): queste fonti sono però molto indirette; in linea diretta, cioè per derivazione letteraria, resulta che il pseudo Achmete attinse sopratutto a fonti arabiche, specialmente ai *libri di sogni* arabi che portano appunto il nome di *Muhammed ibn Sirin,* poi al *Thesaurus somniorum Mamunis,* poi al libro « Nafais ul Funún » composto da *Muhammed ben Mahmud Amuli,* e al libro di sogni di *Ibn Shahin* (notizie su questi scritti arabi puoi trovare in *Encyklopädie des Islam,* hrsg. von M. TH. HOUTSMA etc. Leida e Lipsia, 24 dispensa, 1918 pagina 447). Se il ps. Achmete abbia attinto anche da scrittori greci, specialmente da Artemidoro, sia direttamente, sia attraverso versioni arabe, il D. non decide e lascia agli studiosi di indagare accuratamente.

Il D. era stato invitato da Krumbacher diciassette anni addietro a curare una ediz. critica dello ps. Achmete: solo oggi potè condurre ad effetto l'opera, per la quale molta materia aveva raccolto dall'esame comparativo di un buon numero di manoscritti. Già NICOLA RIGAULT nel 1603 ne aveva dato la prima stampa, desumendo il testo da due mss. mutili della Bibl. reale di Parigi (gli attuali codd. Pariss. 2538 e 2427); quella edizione Rigalziana (*Artemidori Daldiani et Achmetis Serim filii oneirocritica,* Lutetiae, 1603) è cosparsa di errori tipografici e di itacismi ed anche di lezioni sbagliate come εἰ ἴδῃ per οἱ ἴδιοι, οἱ σύνδικοι per εἰσιν ἰδικοί, οἱ σιτοχρωμακίτρινα per εἰσι τὸ χρῶμα κίτρινα, riprodotte tali e quali dall'Editore; era pertanto necessaria una ristampa più accurata e laboriosa. Il D. esaminò ed escusse direttamente otto codici distinti dai due Rigalziani, e su questa ampia base elaborò il testo e lo corredò di apparato critico a piè di pagina, aggiungendo anche la collazione delle lezioni varianti di Rigault. Alla fine del volume sono aggiunti tre indici: il primo di luoghi neotestamentari citati nel testo; il secondo dei nomi proprii; il terzo è il più ampio e importante e contiene la rassegna lessicografica della grecità con la interpretazione latina dei termini meno ovvii od usati dall'autore con significato inconsueto. Vi sono contrassegnati con asterisco i termini che non sono ancora registrati nei maggiori lessici greci. Il tutto è completato con un riassunto delle particolarità grammaticali offerte dal testo *(Index grammaticus)* nella fonetica (p. es. σύκλητος, συφέρων, γνωθήσεται ecc), nella morfologia e sintassi.

Chi conosce con quanta frequenza il sogno e la sua interpretazione entri nei motivi estetici dell'antica letteratura greca, non sorriderà delle cure dottissime dedicate dal valoroso filologo tedesco a un libro di sogni, compilato in epoca in cui l'onirologia era una scienza: ..... σοφία δι' ἧς ἡ τοῦ μέλλοντος ἔκβασις προγινώσκεται.

S. COLOMBO.

S. Agostino: Confessioni, tradotte da ONORATO TESCARI. Elegante e splendido volume rilegato in cartoncino, di pag. XXXVI-572, con numerose tavole artistiche riproducenti gli affreschi di B. Gozzoli in S. Gemignano. Torino, Soc. Editr. Inter. (In Torino, L. 25; nel Regno L. 27,50).

Il Tescari è un innamorato di S. Agostino, e leggendo questa sua nuova e moderna versione italiana delle *Confessioni,* ci nasce spontaneo il desiderio di poter leggere così tradotte altre opere del grande vescovo d'Ippona. L'A. ha cominciato con questo scritto autobiografico, perchè più accessibile al suo colto pubblico e perchè fra gli scritti agostiniani è quello che in ogni tempo destò il maggiore interesse ed ebbe la più grande diffusione. I tredici libri delle *Confessioni* formano nel loro insieme uno di quegli scritti di un individualismo così intenso da resistere saldamente al volgere di secoli e di epoche: perchè l'uomo che si avvicina a libri di questa natura vi troverà sempre riflessa qualche parte di sè stesso. Questi libri non invecchiano mai, e tanto più conservano la loro primitiva freschezza quanto più alto fu l'ingegno che li dettava e profondo il sentimento, acuta e penetrante la facoltà intuitiva da cui sono stati creati. Il Tescari volle contribuire con la sua bella traduzione ad aumentare la diffusione del celebre scritto, e per manifestare il suo nobile intento non solo di studioso, ma anche di educatore, ha messo in fronte alla sua versione la dedica: *Alle anime pensose di Dio e di sè stesse;* e come motto sintetico della vita interiore a cui tutto il libro è un continuo, intenso, appassionato richiamo, ha fatto incidere sulla elegante rilegatura e sul frontespizio le parole di *Confessioni* XI, 2, 3: *O Signore... non disdegnare questo tuo filo d'erba assetato.* Ha voluto anche il T. fare un libro bello, sia nel formato, sia nella veste tipografica splendente di nitidi bodoniani, sia nella scelta delle fototipie del Gozzoli che, in una serie di quadri pieni di vita, di movenza, di geniali creazioni architettoniche e di pittoreschi costumi della Rinascenza, raffigurano i principali fasti biografici del grande convertito. In questo nobilissimo intento di arte, l'A. fu mirabilmente assecondato dalla Casa Editrice che, disponendo dei mezzi tecnici più perfezionati, nulla tralasciò per offrire al pubblico italiano un libro degno delle nostre grandi tradizioni bibliotecniche.

Il T. ha fatto precedere la sua traduzione da una sobria e chiara introduzione, nella quale discorrendo delle intenzioni che mossero Sant'Agostino a dettare le sue famose *Confessioni,* si propongono congetture in parte nuove e molto fondate. Vi si discorre anche della conversione di Agostino, come avvenimento storico nello sviluppo intellettuale dei primi secoli cristiani e come fatto psicologico. L'A. non ama le po-

sizioni estreme, perchè sempre difettose e soggette ad errore; fra quelli che considerano la conversione del rétore manicheo e accademizzante come un puro fatto intellettuale, e gli altri che invece la considerano come cosa tutta di sentimento, l'A. prende una posizione media osservando che « i motivi così detti sentimentali... finiscono per diventare essi stessi motivi logici » e che in ogni caso e sopratutto in un fatto di vita interiore destinato a orientare tutta una esistenza verso un fine soprannaturale, non bisogna pretendere di determinare la misura e le modalità con cui la grazia divina possa intervenire (p. XX).

Il testo sul quale il T. ha condotto la sua versione è quello elaborato da FELICE RAMORINO in *Bibliotheca Sanctorum Patrum,* Roma 1919, tenendo però conto delle lezioni varianti proposte in alcuni passi dal Ramorino stesso nella sua *Appendix Critica,* nella quale oltre all'indicare le divergenze col testo di Knöll (Teubner, Lipsia, 1898), si additano anche varii emendamenti sulla base dei codici o per via congetturale. Per dare ragione della sua interpretazione in quei passi nei quali si scosta dal testo ramoriniano e accoglie lezioni proposte nella *Appendix Critica,* il T. ha fatto seguire alla sua Introduzione una lista completa di tutti questi passi.

La traduzione è moderna, colorita, scorrevole e chiara; qua e là s'incontra qualche giro di frase più proprio dell'idioma francese, che l'A. farà bene a eliminare con lievi ritocchi in una seconda edizione. Un buon indice analitico aiuta e agevola l'uso dell'elegante volume e il profitto della lettura: di cui le anime pensose di Dio e di sè stesse saranno grate all'A. che loro l'ha procurata.

S. COLOMBO.

Sant'Agostino: Della vera religione. Estratti tradotti e collegati da SISTO COLOMBO, Torino, Soc. Editr. Inter. In 8°, pp. 111. (*Letture di Filosofia.* Collezione diretta da Antonio Cojazzi).

La Collezione di cui questo lavoro fa parte è destinata alle esercitazioni scolastiche di materia filosofica nelle classi liceali, a norma dei vigenti programmi. Il pensiero cristiano, in questa serie di letture prescritte agli alunni del Liceo, è rappresentato oltrecchè dal *De vera religione* di S. Agostino, anche da Saggi ed Estratti del N. T., dal *Monologium* e dal *Proslogium* di S. Anselmo e dal *De unitate intellectus* di S. Tommaso d'Aquino. L'intento del Colombo nel tradurre il *De vera rel.* fu quindi subordinato alle esigenze scolastiche, senza vera e propria intenzione filologica. Il testo è tradotto per la massima parte, e i brani omessi sono ampiamente riassunti in modo da serbare chiara e integra la continuità del pensiero. La divisione analitica è disposta in guisa da

offrire allo sguardo la concatenazione dei concetti con titoli studiatamente sintetici. Una Introduzione premessa al testo espone le linee di una ricostruzione ideale, che partendo dalle dottrine platoniche intorno alla natura delle idee archetipe e alla funzione del *logos* come concetto esemplare delle nature cosmiche, mette in rilievo la parziale dipendenza platonica del pensiero agostiniano nella parte teoretica e ontologica del breve e importantissimo trattato. La versione vuole essere un saggio del genere: non in quanto pretenda di essere perfetta, ma in quanto ha cercato di equilibrare le esigenze di un linguaggio riflesso e denso di concetto con le qualità necessarie perchè un testo italiano sia di facile, chiara e proficua lettura: cosa non facile a ottenersi perchè anche nell'opera agostiniana, il *De vera rel.* si presenta come un poderoso e a volte faticoso tentativo di sintesi, un geniale ma arduo ripensamento filosofico della didascalia catechistica vigente nella tradizione orale e scritta dei primi secoli cristiani.

P. U.

J. P. WALTZING. **Le crime rituel reproché aux chrétiens du II siècle.** Deuxième édition, Vaillant-Carmanne, Liegi, 1925, pp. 32.

La storia del cristianesimo nel secondo secolo è caratterizzata da una triplice strana accusa: 1ª: il neofita deve uccidere un bambino senza conoscere l'azione orribile che gli si impone (infanticidio o immolazione d'un neonato, uccisione rituale); 2ª: i presenti inzuppano nel giovane sangue il pane e se ne cibano *libenter* (banchetto di sangue); 3ª: i neofiti e gli iniziati si dànno a un'orgia in cui è necessario che si ripeta la « tragedia di Edipo » (banchetto incestuoso). Come e quando sorsero accuse siffatte? quali ne furono i promotori? quali conseguenze ebbero esse? A tali domande tenta rispondere il Waltzing in una conferenza tenuta all'Accademia reale del Belgio il 6 maggio 1925 e pubblicata nel *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (classe des Lettres, etc., nº 5), pp. 205-239. L'autore non intende dimostrare, cosa troppo ovvia, che si tratta d'una leggenda assurda, destituita di qualsiasi fondamento, ma seguire lo sviluppo della leggenda stessa, dal suo sorgere al suo sparire, e trarre qualche conclusione sui principali suoi testimoni: Minucio Felice e Tertulliano.

Ecco in breve i risultati a cui egli giunge:

Le origini delle suddette calunnie sono contemporanee ai primi accenni che gli scrittori pagani fanno ai *Christiani* o *Chrestiani*, particoarmente Tacito, *Ann.* XV, 44 (116-117 d. C.) e Plinio, *Epist.* X, 97. La lettera pliniana, com'è noto, ha importanza capitale, contenendo essa il primo rescritto dell'autorità imperiale riguardo ai seguaci della nuova

religione e la norma seguita nei loro processi durante tutto il secolo. È probabile l'opinione del Waltzing, che l'idea dei due primi *flagitia* sia stata suggerita dalle stesse parole di S. Giovanni VI, 53, interpretate alla lettera, e l'accusa dell'incesto sia sorta dai nomi di « fratelli » e « sorelle » che i neofiti si davano scambievolmente. È certo, perchè risulta dalla duplice testimonianza di S. Giustino, *Dial. cum Tryph.* XVII, 1 e di Origene, *Contra Celsum,* VI 27, che divulgatori della calunnia furono i giudei, nemici implacabili dei cristiani; e si può di leggeri ammettere che i pagani, avversi agli uni e agli altri, non abbiano tardato a farla propria. Ordinando cronologicamente le sparse testimonianze sul « delitto rituale, » ossia i cenni dati da Aristide, Melitone, Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo e dai due primi apologisti latini, Minucio e Tertulliano, vediamo che l'accusa, dapprima presentata in forma vaga e indeterminata, si va a poco a poco determinando e precisando, finchè, alla metà circa del secolo III, ne scompare ogni traccia e le suddette calunnie non vengono più citate che in via di paragone.

Infine il Waltzing rincalza una tesi già altre volte da lui sostenuta e oltre che da lui, dall'Ebert, dal Baehrens, dal Norden e da altri, cioè la tesi della priorità dell'*Octavius* rispetto all'*Apologeticum.* Ma a noi pare che nessuna delle ragioni qui addotte possa portare nuova luce su quest'argomento intorno al quale è sorta ormai, come ognuno sa, un'intiera letteratura e tanto meno riesca a infirmare il valore della tesi opposta. Non potendo qui diffonderci su tale problema, ci limiteremo a due o tre rilievi in proposito. Che Tertulliano non abbia creduto di dover presentare dei fatti in questione un'esposizione chiara e completa, come fa Minucio, il quale distingue nettamente il banchetto incestuoso dall'infanticidio ecc., può dipendere da criteri estetici, oppure dal fatto che Minucio compose un dialogo imitando Tertulliano e parecchi altri autori (p. 26). Così pure dal fatto che Tertulliano ricordò in maniera enigmatica la nota astuzia usata per ingannare il neofita sul delitto che gli si impone e che Ottavio è il solo a sapere e a dire che il neofita vede un blocco infarinato nascondente il neonato (p. 28), nulla si può dedurre circa la precedenza dell'una o dell'altra opera. Inoltre lo stato frammentario che presenta in Tertulliano la leggenda del delitto rituale, le sue espressioni sibilline, i suoi sottintesi che, secondo l'Autore, si spiegano bene soltanto leggendo Minucio, possono invece spiegarsi in altro modo, p. es. col fatto che il grande Africano si rivolgeva a un pubblico cui queste cose eran già note, per il quale non occorreva quindi insistere sui particolari. Insomma noi non vediamo serio motivo per cui non si possa ritornare all'opinione degli studiosi del medioevo i quali, basandosi sulla testimonianza di Lattanzio e di S. Gerolamo, attribuivano a Tertulliano il vanto d'avere aperto la serie degli scrittori latino-cristiani; opinione a cui aderirono recentemente, per non fare che pochi

nomi, lo Schultze (1881), il Neumann (1890), lo Harnack (1893), il Ramorino (1904), lo Heinze (1910), il Colombo (cfr. in particolare in questa Rivista III (1914), p. 79-121; IV (1915), p. 215-244 e anche III, N. S. (1925), p. 129).

Ma queste osservazioni non sminuiscono punto i pregi dell'indagine del Waltzing, la quale ci fa rivivere un fatto interessante e fecondo di conseguenze per la storia della religione e della morale.

V. D'AGOSTINO.

L. CAECILII FIRMIANI LACTANTII. **De mortibus persecutorum liber.** Accedit Lactantii quod fertur *De motibus animi* fragmentum. Recognovit, praefatus est, appendicem criticam adiecit I. B. Pesenti. Torino, Paravia, 1922, pp. XX-66.

Assai benemerito degli studi di letteratura latino-cristiana si rese il Pesenti coll'ultimo lavoro pubblicato nella sua troppo breve esistenza. Il suo testo critico fa degno riscontro, in Italia, alla classica edizione contenuta nel CSEL del Brand-Laubmann (Vienna, 1897).

Al testo precede un'ottima prefazione in due capitoli. Nel primo capitolo, trattando il problema dell'autore dell'opuscolo, il Pesenti sostiene validamente la tesi ortodossa, la quale del resto, in ispecie dopo l'apparizione del *Lactance* del Pichon (1901), si può considerare vittoriosa nonostante che qualche studioso abbia ancor di recente sostenuto la tesi opposta (cfr. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.* VIII, 3 (1922), p. 430). La differenza nella forma del *nomen, Caelius Caecilius,* non può fare difficoltà; da un'iscrizione di Cirta risulta indubitabilmente che lo scrittore si chiamava Caecilius (CIL, VIII, 7241). Bene il Pesenti insiste sul valore della testimonianza geronimiana (*De viris ill.* 80); sarebbe infatti assurdo il ritenere che un autore così bene informato come S. Gerolamo prendesse abbaglio attribuendo a Lattanzio un'opera, *De persecutione* (cioè il *Lucii Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum,* come s'intitola nel codice), che a Lattanzio invece non appartenesse. È inoltre da tenersi presente il fatto già da altri rilevato, delle numerose analogie di pensiero e di espressione fra questo e gli altri scritti lattanziani. Chè se fra il *De mortibus,* libro d'indole storica, e le *Institutiones,* opera filosofico-polemica, v'ha differenza di stile, questo si spiega benissimo colla teoria vigente presso gli antichi, che diversi generi letterari richiedessero stili diversi. In sostanza, a noi pare che con nessuno degli argomenti finora addotti in contrario si possa confutare la tesi dell'autenticità, come neppure si potrebbe sostenere che Lattanzio abbia coscientemente alterato la verità storica, benchè si possa e si

debba riconoscere ch'egli vide i fatti, per usar l'espressione dello Harnack, attraverso una lente cristiana o, in altri termini, ne abbia alquanto caricato le tinte a favore della dimostrazione della propria tesi. E l'autore non mentì quando, giunto al termine della sua esposizione, scrisse: « Quae omnia secundum fidem... ita ut gesta sunt mandanda litteris, ne aut memoria tantarum rerum interiret, aut si quis historiam scribere voluisset: [non] corrumperet veritatem » (51, 1).

Nel capitolo secondo il Pesenti riassume le vicende della tradizione manoscritta, basata, com'è noto, unicamente sul codice Parigino 2627 (già Colbertino 1297) del secolo IX. A pag. XIII egli così esprime il criterio seguito nella costituzione del testo: « Equidem in edendis *Mortibus* eam rationem ac viam ingressus sum, ut libro manu scripto religiose adhaererem ex eiusque lectionibus quam minime possem secederem; » e soggiunge a pag. XIV: « Interdum... codicis lectionem solus contra omnes edd. retinui, ratus editoris officium esse textum prius intellegere, quam corrigere; » che è quanto dire attenersi alle norme d'una sana critica conservatrice. Felice, e nuova in questo caso, è pure l'applicazione della legge del *numerus oratorius*. Così, p. es., in 16,6 egli respinge come inutile congettura la lezione *currui tuo subiungentem,* adottata dallo Heinsius forse per ricordo di Virgilio, *Ecl.* 5,29, perchè la clausola ritmica richiede che si legga col manoscritto *currui tuo subiugantem.*

Si trova, in fine alla prefazione, la completa serie bibliografica degli scrittori utili allo studio del *De mortibus*, dal 1679, anno della sua scoperta, fino al 1922, anzi si potrebbe dire fino ad oggi, poichè negli ultimi tre anni la critica non ha più portato notevoli contributi all'interpretazione di quest'interessante scritto. Il più recente studioso degli scrittori latino-cristiani però, il Moricca, ha ben rilevato l'importanza del *De mortibus,* scrivendo ch'esso è « una delle gemme della letteratura cristiana: documento storico di prim'ordine, libello di nuovo genere, cronaca squisita a base di sorprese e di narrazioni romanzesche gustosissime » (*Storia d. Lett. lat. crist.* I (1924) p. 657).

Pubblicando il frammento del *De motibus animi,* tramandatoci dal codice Ambrosiano (già Bobbiense) F 60 sup. (sec. VIII-IX), il Pesenti ne scrive il nome dell'autore fra parentesi. Ma benchè qui manchino alcuni caratteri propri dello stile lattanziano, in particolare l'*elegantia,* l'*acre iudicium* nella scelta dei vocaboli e il *numerus,* altrove dappertutto scrupolosamente applicato dal Cicerone cristiano, noi non crediamo si possa seriamente dubitare dell'autenticità di questo scritto (cfr. SCHANZ, op. cit. p. 425).

L'edizione di cui trattiamo costituisce il numero 40 del *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum,* nel quale è pubblicata pure l'*editio minor,* contenente il solo testo.

V. D'AGOSTINO.

BOLLETTINO DI STORIA ECCLESIASTICA.

Una importante monografia del P. GIORGIO HOFMANN S. J. è comparsa recentemente nel num. 19 (Dicembre 1925) degli *Orientalia Christiana,* editi per cura del Pontificio Istituto Orientale (Roma, Piazza Pilotta, 35), dedicata allo studio delle relazioni fra la S. Sede e i monaci greco-scismatici dei conventi del Monte Athos. Su questa famosa residenza monastica esiste una letteratura; principali lavori illustrativi sono quelli di W. GASS, *Zur Geschichte der Athosklöster,* Giessen 1865; ANDRONIKOS DEMETRAKOPOULOS, Ἱστορία τοῦ σχίσματος, Leipzig, 1877; MANUEL I. GEDEON, Ὁ Ἄθως, Costantinopoli, 1885; VINC. VANUTELLI O. P., *La Penisola Monastica,* Roma, 1888; PHILIPP MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster,* Leipzig, 1894; à cui bisogna aggiungere l'articolo del MEYER sopradetto *Athosberg* in *Realencyklopädie für protestantische Theologie* edita da HERZOG e da HAUCK, vol. II, ed. 3ª, Leipzig 1897, pagg. 209-214. Il P. Hofmann nella sua monografia dà un minuzioso ragguaglio delle trattative svoltesi fra la Congr. di Propaganda e i varii conventi del Monte Santo in un periodo di tempo che si estende dal 1628 all'inizio del settecento: trattative pochissimo o niente conosciute, perchè rappresentate da documenti inediti e che lo Hofmann ha esplorati e in parte riprodotti dagli archivi di Propaganda. I tentativi della Sede Apostolica per guadagnare all'unione cattolica quei numerosi cenobii disseminati sulla penisoletta estrema e più orientale delle tre con cui si dirama la penisola Calcidica tra il Golfo di Salonicco e il Golfo di Orfani, e che prende appunto il nome di Penisola del Monte Santo e termina al sud-est col massiccio dell'Athos, risalgono ad un'epoca molto anteriore al Concilio di Ferrara-Firenze del 1438-1439, nel quale si trattò della unione della Chiesa d'Oriente con la Sede Apostolica. In quel Concilio a dir vero erano presenti tre igumeni di Monte Santo, cioè Moses del convento di Megale Laura, Gerontios del convento di Pantocrator e Dorotheos del conv. di Vatopedíon. Anzi nella Bolla di unione figurano i nomi di due altri igumeni senza designazione del convento a cui appartenevano, e Hofmann opina che potessero appartenere essi pure al Monte Athos (V. pag. 146, nota 3). Papa Eugenio IV salutava con soddisfazione la presenza dei tre igumeni aderenti all'unione, e i voti del Concilio parvero allora suffragati da un favorevole

concorso di circostanze che lasciavano sperare una stabile soluzione del doloroso scisma. La speranza come è noto fu delusa per allora: ma oggi rinasce in tutti i cuori cattolici insieme col desiderio che i voti di un tempo passato vengano presto a una lieta realtà, e che non molto tardi la Chiesa possa ripetere con migliore fondamento quelle parole con le quali il Concilio di Firenze esprimeva a nome di tutti i cattolici la propria gioia per il momentaneo accordo: Εὐφραινέσθω καὶ ἡ μήτηρ ἐκκλησία τὰ ἑαυτῆς τέκνα μέχρι τοῦδε πρὸς ἄλληλα στασιάζοντα εἰς ἑνότητά τε καὶ εἰρήνην ἤδη ἐπανιόντα ὁρῶσα.

Lo sforzo di guadagnare i monaci del Monte Athos alla causa dell'unione mirava a resultati più vasti e duraturi: si sperava che il ritorno di quei monaci avrebbe trascinato anche gran parte dell'Oriente greco e specialmente la Chiesa Russo-Ortodossa, con la quale i conventi calcidici erano in ottime relazioni. Si cercò quindi di guadagnarne le simpatie con favori e offerte di aiuti. Innocenzo III assunse apertamente le loro difese contro alcuni baroni latini e contro il vescovo di Sebaste (v. HOFMANN, p. 146), e nel 1213 li prese sotto la protezione di S. Pietro. Documento di questo fatto è una Bolla del 17 gennaio 1213, che trovasi negli archivi vaticani ed è stampata in MIGNE, *P. L.* 216 956-958. L'Hofmann riproduce, con molti altri documenti (p. 148), il testo di questa Bolla da lui nuovamente riscontrato coll'originale d'archivio. La Bolla è indirizzata ai monaci del conv. di Sant'Atanasio e agli altri dei numerosi conventi del Monte Santo. Comincia con una magnifica lode di quella celebre residenza monastica, di cui constava alla S. Sede l'austera disciplina e la vita santa: tanto che quel monte *licet aridus sit et asper ac temporalis fertilitatis gratia destitutus, est tamen inter alios mundi montes maxima spiritualium ubertate mirabiliter fecundatus.* I moltissimi monasteri, continua la Bolla, quivi costituiti sono talmente fiorenti di virtù religiose, specialmente di povertà austera e di pietà, che ben si potrebbe paragonare a quella regione di cui il patriarca Giacobbe dice: « *Vere sanctus est iste locus quia hic est domus Dei et* quaedam quodammodo *porta caeli* (*Gen.* 8. 17). » Continua ricordando i privilegi e favori concessi dai vescovi greci e dagli imperatori bizantini a quei conventi calcidici: *Ecclesiarum praelati et imperatores Constantinopolitani pluresque principes saeculares per privilegia sua multa olim tantae libertatis praeeminentia vos dotarunt, ut post Deum cui vos volebant libere famulari, nullius unquam essetis iurisdictioni subiecti.* Indi accenna alle violenze che alcuni signorotti del luogo avevano recentemente esercitato contro parecchi conventi e chiese dei monaci con l'uccisione d'alcuni di essi, per cui questi si erano rivolti per protezione al pontefice: *Ceterum peccatis exigentibus nunc ex parte has infregit mundana potentia libertates per quendam Dei et Ecclesiae inimicum, qui latrunculis congregatis in quodam castro, quod idem in monte construxerat per auxilium brachii*

saecularis (cioè coll'appoggio della potestà civile) *non solum ecclesias vestras tamquam praedo sacrilegus et crudelis, auro argento et ornamentis omnibus spoliavit, verum etiam ut pecuniam exhauriret quam vos credebat ille perditionis filius congregasse, tamquam insanus carnifex atque tortor peremit crudeliter quosdam vestrum multiplici genere tormentorum; sed tandem sua prava intentione frustratus, quam in camino cupiditatis ignis avaritiae succendebat, exinde iustitia exigente per imperatoris potentiam est deiectus.* Secondo le espressioni autentiche della Bolla innocenziana adunque i monaci calcidici avevano ottenuto piena soddisfazione dall'imperatore bizantino; ma, cosa notevole, nonostante questa tutela che loro rimaneva sempre riserbata, essi avevano ricorso al Pontefice Romano e ne avevano chiesto esplicitamente la protezione. Continua infatti la Bolla: *Unde, ne cuiusquam praesumptoris audacia volentis iurisdictionem aliquam super vos sibi temere usurpare vestra pax et tranquillitas de cetero perturbetur, nobis humiliter supplicastis ut vestris vobis libertatibus confirmatis sub beati Petri ac nostra protectione vos suscipere dignaremur.* Conclude il Pontefice affermando solennemente che la Sede Apostolica prendeva sotto la sua protezione, per iniziativa e volontà personale del papa stesso « le persone e il luogo dove i monaci attendono al servizio divino, i loro possedimenti e tutti i loro beni sia quelli posseduti, al momento, sia quelli che giustamente acquistassero nell'avvenire; » (1) e per dippiù la S. Sede confermava ai monaci « tutte le libertà e immunità ragionevolmente fondate e antiche e anche quelle recentemente riconosciute, come resultava dai documenti che erano in loro possesso. » (2)

Questa Bolla innocenziana è un documento importantissimo; da essa resultano due fatti principali, cioè primo: che da parte dei monaci di Monte Santo si manifestava una corrente favorevole a un accordo con Roma, perchè vedevano in ciò un mezzo più efficace per tutelare le proprie immunità, che non nell'appoggio dell'imperatore; secondo: che in Roma si manifestava un intenso movimento unionista, che considerava il Monte Athos come punto strategico per i tentativi di risolvere lo scisma. Comincia infatti la Bolla con queste significantissime espressioni: « Relatione illustrium et magnorum virorum nostrorum est Apo-

(1) « Volentes igitur paci et quieti vestrae paterna sollicitudine providere, vestris iustis postulationibus inclinati, personas et locum in quo estis divino obsequio mancipati, possessiones etiam et omnia bona vestra, quae in praesentiarum rationabiliter possidetis vel in futurum iustis modis dante Domino poteritis adipisci, sub beati Petri et nostra protectione suscipimus. »

(2) (di seguito) « Libertates autem et immunitates rationabiles et antiquas ac etiam approbatas, prout in vestris privilegiis dicitur contineri, vobis et per vos monasteriis vestris auctoritate apostolica confirmamus, et praesentis scripti patrocinio communimus. » (HOFMANN, p. 149)

stolatui declaratum quod ille qui est *mons domus Domini praeparatus in vertice montium ut ad eum confluant omnes gentes* (*Isai.* 2. 2), Sanctus videlicet sanctorum, qui Ecclesiae fundamenta in sanctis montibus collocavit, montem vestrum super mare situm ad inhabitandum suis fidelibus praeelegit etc. » Chi erano questi *illustres et magni viri nostri* che avevano presentato a Innocenzo le loro caldissime raccomandazioni a riguardo dei monaci calcidici e si erano adoperati con ogni loro influenza e mettendo in mezzo l'autorevole parola degli aderenti del papa, per indurre la S. Sede a un atto solenne di alleanza col Monte Santo, che era tuttora terreno scismatico? Senza dubbio si trattava di prelati e igumeni cattolici presenti in Roma, ai quali i monaci calcidici avevano dato incarico di perorare la loro causa. Questi greci cattolici avevano trovato in Roma il terreno favorevole per intavolare negoziati. Per meglio guadagnare la diplomazia romana alla causa del Monte Santo, essi stessi questi negoziatori debbono aver fatto presente ai prelati romani e allo stesso Innocenzo l'importanza che poteva avere l'adesione di quei monaci all'unità romana per la soluzione totale dello scisma. Resultato dei negoziati fu la Bolla innocenziana, da cui apparirebbe che le pratiche erano bene avviate e lasciavano sperare i più lieti progressi. La condotta dei successori di Innocenzo non continuò sulla stessa linea; ne furono distratti dalle complicazioni politiche e religiose che emersero per l'Italia e per l'Europa durante il secolo 13° e il successivo. Un'altra causa può essere addotta a spiegare la sterilità dei tentativi di papa Innocenzo: cioè il modo stesso di concepire i metodi, di valutare persone e avvenimenti, modo inadeguato alle esigenze del caso. La diplomazia innocenziana credeva di guadagnare i conventi di Monte Santo alla causa cattolica concedendo loro favori di protezione e di materiale assicurazione, mentre questo sistema era al tutto insufficiente. Occorreva esperimentare altri mezzi, principale quello di una vera e propria missione fra le zone territoriali di spettanza dei conventi calcidici, allo scopo di diffondervi l'idea cattolica, col proposito di penetrare anche nei conventi e di venire a contatto diretto coi singoli monaci e coi loro igumeni. Quest'opera di persuasione e di apostolato cattolico venne intrapresa molto più tardi, cioè ai tempi di papa Urbano VIII, per iniziativa della Congr. di Propaganda e per l'opera di valorosi missionarii, che con ardore si prestarono all'impresa e vi dedicarono tutta la loro attività. Anche nel 17° secolo perdurava e s'era ancor meglio radicata la persuasione che l'aderire del Monte Santo avrebbe tratto seco gran parte dell'Oriente scismatico e l'ortodossia moscovita verso l'unione cattolica. L'Hofmann riferisce un brano di lettera inedita (*Archiv. di Propag.* Lettere antiche, vol. 264, p. 275) dell'anno 1628, nella quale monsignore Francesco Ingoli, secretario di Propaganda, scrive testualmente: « È opinione di tutti li prattici delle cose della Chiesa orientale, che,

se si guadagnassero li monaci del Monte Santo, s'aprirebbe una grande strada all'unione di quella Chiesa con l'occidentale: e questo per il gran credito ch'hanno detti monaci presso li vescovi et li populi della Grecia. Anzi alcuni affermano che unendosi il Monte Santo alla Chiesa Romana, subito la Moscòvia si renderebbe alla medesima unione, portando li moscoviti grande riverenza a quei monaci e soccorrendoli, quando vanno in Moscovia, con grosse limosine. » Questo rilievo contenuto nella lettera dell'Ingoli rifletteva una direttiva già da qualche anno adottata dalla Congr. di Propaganda, la quale già nel 1626 studiava un piano di vera e propria missione fra i conventi calcidici e vi mandava a tale scopo il sacerdote Alessandro Vasilopolo, nativo di Zacinto, di rito greco cattolico e alunno del Collegio Greco in Roma (HOFMANN, p. 139).

Questa missione del Vasilopolo è documentata negli Atti d'archivio di Propaganda; cinque documenti inediti sono prodotti dall'Hofmann (pp. 153-156), di cui il primo determina con precisione l'incarico affidato al Vasilopolo, gli scopi della progettata missione, lo stipendio a lui assegnato come provvisione temporanea: stipendio percepito prima da Canachio Rubeo (Rossi) che era ai servigi di Propaganda, ma ora da tempo era tornato in patria (Peloponneso) e non era più alle dipendenze di detta Congregazione. Ecco il documento, nel testo edito da Hofmann (p. 153):

Sacra Congregatio inhaerens admonitioni D(omini) de Picardiera ut missio omnino fieret ad Montem Sanctum, pro monachorum ritus graeci ibi in magno numero degentium unione cum S. Romana Ecclesia iuxta formam S. Concilii Florentini, decrevit pro nunc mittendum esse D. Alexandrum Vasilopolum insulae Zacynthi, catholicum graeci ritus sacerdotem olimque collegii Graecorum urbis alumnum ad dictum Montem S., ut ibi informationes assumat de statu, vita et moribus dictorum monachorum et de profectu qui fieri potuerit in eorum unione procuranda, si missio formata ad ipsos destinetur, illasque Romam transmittat; et pro illius provisione scuta 60 annua alias destinata Canachio Rubeo, qui a multo tempore in patriam reversus S. Congregationi non inservivit, eidem D. Alexandro assignavit persolvenda, donec in dicto monasterio moram traxerit, ut illi commissa perficiat et exequatur.

Il documento reca la data di Roma 28 dicembre 1625. Ne resulta che il Vasilopolo era incaricato di andare a studiare il terreno per gettare le basi di un'opera missionaria fra i conventi del Monte Santo, e di mandare al più presto una accurata relazione in proposito alla Congr. di Propaganda. Degli altri documenti, editi dall'Hofmann, due sono copie di brevi lettere commendatizie mandate dalla Propaganda al Suffraganeo di Costantinopoli e al Nunzio di Venezia (Gennaio 1627); un terzo, pure dal gennaio 1627, è una lettera indirizzata pure al Nunzio di Venezia perchè questi consegni al Vasilopolo copia delle facoltà speciali

a lui concesse per gli scopi della sua missione; finalmente un quarto documento merita speciale attenzione (HOFMANN, p. 154); esso è diretto, con la data del 2 gennaio 1627, in copie distinte, al Suffraganeo di Costantinopoli, all'Arcivescovo di Candia « et al Vescovo del Zante » (sic); è redatto in lingua volgare, in questi termini:

Intenderà Vostra Signoria da D. Alessandro Vasilopolo, sacerdote del Zante, del rito greco, li ordini che tiene da questa S. Congregagione e le qualità de negotii commessigli; ma perchè non ha ancora la medesima S. Congregatione esperimentata con gli effetti la fedeltà di questo soggetto, desidera perciò ch'Ella vadi con ogni vigilanza e segretezzaos servando e faccia osservare li suoi andamenti et i progressi che farà coi monaci di Monte Santo, per darne poi minuto conto alla medesima S. Congregatione etc.

Parrebbe riscontrare in questo documento una certa diffidenza, non dissimulata affatto, dei prelati di Propaganda verso il Vasilopolo in particolare e in genere verso i preti di rito greco cattolico; forse ciò era determinato dalla poca messe raccolta fino allora su questo terreno e dalla delusione seguitane; certo si è che tale diffidenza non era un favorevole elemento per la riuscita di un'impresa d'indole tanto delicata, che avrebbe richiesto la piena fiducia reciproca come presupposto indispensabile. Il Vasilopolo però adempì fedelmente la sua missione secondo le precise informazioni ricevute, e poco dopo il suo stanziamento a Monte Santo era in grado di mandare a Roma una accurata relazione, che fu letta nell'adunanza di Propaganda del 9 ottobre 1627. L'Hofmann (p. 140) assicura di non avere trovato negli archivi di detta Congreg. la copia integrale di questa relazione, ma soltanto un compendio di essa (*Lett. ant. di Prop.*, vol. 264, p. 257-256v), nel quale dopo una descrizione del paese, dei monasteri colle loro reliquie e i loro manoscritti e dei monaci, il Vasilopolo conchiude con un progetto di unione (HOFMANN, p. 140, nota 1). Come mezzo per raggiungerla il Vasilopolo proponeva poi di iniziare una missione stabile, che secondo il suo parere dovrebbe affidarsi ai monaci greci Basiliani cattolici, e suggerisce di iniziare l'opera di penetrazione cattolica dai conventi di Megale Laura e di Dionysios; con lodevole slancio apostolico offriva sè stesso come primo missionario. Dai documenti non è possibile seguire passo passo l'opera del Vasilopolo e calcolarne i resultati. Esso riappare circa due anni appresso nuovamente avviato, come crede Hofmann (p. 140, nota 2), al Monte Athos per occuparsi della sua missione. Ciò accadde sul finire del 1630. Ma in questo viaggio cadde prigioniero dei turchi e pare che la sua prigionia abbia durato qualche mese. Un documento che trovasi fra gli Atti di Propaganda e reca la data del 26 agosto 1631 (edito da Hofmann ibid. p. 168), riferisce i particolari di questo fatto. Il documento è una lettera al Nunzio apostolico presso il Re di Francia,

in favore di Giovanni Martin, di nazione francese e capitano di una nave, il quale liberò il Vasilopolo riscattandolo dai Turchi per la somma di 71 reali da otto. Vasilopolo - dice il documento - stava già per essere messo a morte dai Turchi, che volevano costringerlo a rinnegare la fede cristiana, e il Martin giunse in punto a riscattarlo quando il coraggioso missionario, già spogliato delle sue vesti doveva essere decapitato:...*Vasilopolum redemit a Turcis, quem fidem Christi abnegare nolentem, interficere decreverant, et iam eum expoliaverant ut caput illius abscinderent.* La S. Congreg. raccomanda il Martin, per mezzo del Nunzio, alla generosità del re per questa sua buona azione che lo rendeva benemerito della fede cattolica, e prende occasione dal fatto per invitare i capitani e armatori di navi francesi ad assumere sempre la difesa dei missionarj cattolici imitando la condotta del Martin sopradetto:....*ut hac ratione alii Galli navium domini vel magistri ad imitandum dictum Joannem Martinum in defensione et auxilio missionariorum eiusdem S. Congregationis animentur.* Liberato da prigionia e da morte il Vasilopolo si recò a Smirne, certo sulla nave stessa del Martin, e quivi lo troviamo nel febbraio del 1631. Anche questo breve soggiorno del nostro missionario in Smirne è docomentato da una lettera che trovasi negli archivi della Compagnia di Gesù e che Hofmann riproduce fra gli altri documenti da lui esumati (p. 168-169). La lettera è scritta dal P. Artaldo Riondet S. J. al P. Muzio Vitelleschi, Generale dei Gesutiti, ed è datata da Smirne, 17 febbraio 1631. Vi si dice che il Vasilopolo era quivi appena giunto e che la sua qualità di Missionario e le vicende da lui patite avevano destato molta simpatia e venerazione per la sua persona: tanto che l'arcivescovo greco di Smirne voleva trattenerlo perchè predicasse la Quaresima al popolo desiderosissimo di udirlo. Ma il Vasilopolo era affranto da stanchezza e anche moralmente abbattuto, onde ricusò la predicazione e si offerse a parlare al popolo una sola volta, nella domenica di Settuagesima, indi si dispose a far ritorno a Roma. Le condizioni sue morali e fisiche sono descritte in questa lettera in modo da far intendere che il Vasilopolo aveva avuto anche qualche ingrata sorpresa, lui greco, dalla proverbiale fede greca: *Verum,* così termina la lettera, *tribulationum quas alibi passus est, et victus inopia, aliisque ingenii graeci defectibus pertaesus, Romam redire decrevit, unicam concionem ipso Septuagesimae die habuisse contentus, magna omnium ordinum congratulatione et bonae vitae, quamdiu hic fuit, exemplo.*

Pare che il Vasilopolo nel 1630 fosse anche amareggiato da delusione riguardo all'efficacia e ai risultati della sua missione al Monte Athos; nella sopra citata lettera della Propaganda al Nunzio apostolico presso il re francese si accenna a una relazione mandata a Roma dal Vasilopolo stesso e letta in adunanza di Propaganda, nella quale si pronunziava giudizio piuttosto severo sui monaci di Monte Santo: ...*litteras*

D. Alexandri Vasilopoli graeci missionarii ad Montem Sanctum, in quibus plura de monachis eiusdem montis, circa eorum corruptos mores et inscitiam referebat et alia multa quae praestitit pro salute animarum in variis Graeciae locis etc. Da queste espressioni apparisce che il nostro missionario a un certo tempo non precisabile, forse nel 1629 o sul principio del 1630, si sia stancato dei suoi vani sforzi presso i monaci calcidici, e convinto che il terreno non avrebbe mai dato buoni frutti, abbia pensato di abbandonarlo e dedicarsi a opere missionarie in altre regioni greche dove il terreno si presentava più pronto ad accogliere la buona semente delle sue fatiche apostoliche. Così egli avrebbe mandato la sua relazione a Roma specificando le circostanze che lo persuadevano a ritirarsi da Monte Santo. A Roma la sua relazione avrebbe impressionato, e si deve ritenere che Progaganda invitasse il Missionario a presentarsi per riferire personalmente e proporre qualche nuova combinazione. Secondo crede Hofmann (p. 140, nota 2. Vedi più indietro), Vasilopolo sarebbe venuto a Roma e quivi lo avrebbero incoraggiato e indotto a ritornare al Monte Athos per ricostituire su nuove basi la missione: egli avrebbe acconsentito, ma nel viaggio, come fu detto, cadde prigioniero, e sul punto di dare la vita per la fede, fu riscattato dal Martin. Forse si può anche ritenere che sia caduto prigioniero nel viaggio stesso di ritorno a Roma: ciò spiegherebbe meglio il fatto che nell'adunanza di Propaganda si riferisca al tempo stesso sulla lettera del missionario e sul suo sfavorevole giudizio intorno ai monaci e sulla lettera di Giovanni Martin, capitano della nave chiamata « Sancta Maria Bonaventura » in cui attestava aver lui riscattato per 71 reali il Vasilopolo dalle mani dei Turchi, come è detto sopra.

Il giudizio severo espresso dal missionario nostro nella sua relazione era forse esagerato; Vasilopolo potè avere estesa a tutto il ceto monastico dell'Athos l'impressione sfavorevole in lui destata dalla condotta di qualche singola persona, fors'anche di una intiera comunità o di qualche igumeno di cui ebbe a sperimentare la poca lealtà. Il fatto si è che il ritiro del Vasilopolo e le sue censure a carico dei monaci calcidici, non ebbe per effetto di sospendere la missione nè di rinunziare ad ogni speranza. Già dal 1628 noi vediamo associato al Vasilopolo un altro prete cattolico greco, cioè il peloponnesiaco Canachio Rossi (Rubeus), di cui ho già fatto cenno. Come sia questi entrato a far parte della missione, non consta dai documenti pubblicati da Hofmann. Risulta da questi che all'inizio della sua impresa il Vasilopolo nella relazione che tosto mandò alla Propaganda, proponeva l'impianto della missione per opera di monaci greci cattolici di regola basiliana, cioè di disciplina affine a quelli dell'Athos. La Propaganda pensò allora di rivolgersi al metropolita cattolico di Russia, Giuseppe Rutscki, per sollecitarlo a designare alcuni monaci Ruteni da mandare in missione al Monte Santo (Propag.

Lettere lat., vol. I, 156-157; lettera del 16 ottobre 1627 al metropolita russo; ibid. *Acta*, anno 1627, 297v-298, 9 ottobre 1627. Cfr. HOFMANN, l. c., p. 156). Nella lettera al metropolita russo la Congr. di Propaganda mentre gli raccomandava caldamente di interessarsi della missione all'Athos, gli suggeriva di rivolgersi a Melezio Smotricki, arcivescovo polocense. Così fece il metropolita, ma Melezio oppose un cortese rifiuto e lo motivò col bisogno urgente di apostolato nel suo paese, il che non gli permetteva di assottigliare il suo clero regolare per mandarlo in missione altrove: *Et si modo a Monte Sancto incipere vellemus... distraheremus vires nostras alioquin debiles, ut nec in Russia faceremus aliquid solidi neque in Graecia* (Propag. *Lettere antiche*, vol. 69, 281-281v). La Congr. di Propaganda, come nota l'Hofmann (p. 157 nota) sembra avere approvato la sentenza dello Smotriki, come resulta da altro documento dove è detto: *Quod attinet ad missionem Montis Sancti, sententiam Meletii probatam iri existimamus, nam valde rationabilibus nititur fundamentis*, (Propag. *Lett. lat.* I, 185; 25 Settembre 1628. HOFMANN loc. cit.). Fallito il disegno di missione rutenica si pensò ai Cappuccini; e chi lavorò per averli fu quel Mons. Ingoli, di cui già abbiamo parlato; un documento di Propaganda redatto in volgare reca infatti queste sue parole: « ...a mio giuditio sarebbe meglio dar ordine alli PP. Giuseppe e Leonardo Parisiensi che mandassero due de loro cappuccini francesi, che hann' imparato la lingua greca volgare, al detto Monte, sotto nome di visitare le reliquie de' monasteri, e colà poi s'andassero trattenendo per tentar gli animi dell'abbati per ridurgli all'unione con la Sede Apostolica » (Propag. *Lett. ant.* vol. 264, p. 257v). Non consta se detti Padri arrivassero mai al Monte Athos. Dicemmo sopra che fin dal 1628 troviamo all'Athos col Vasilopolo anche il peloponnesiaco Canachio Rossi. Quale fosse precisamente la sua missione non consta chiaramente; è probabile che, dato il numero grande dei monasteri, nè potendo il Vasilopolo occuparsi di tutti, sia stato mandato il Rossi per assumersi una parte delle esplorazioni e preparare anche da parte sua una relazione da mandare a Roma. Questa relazione, dice Hofmann (p. 141), « merita l'attenzione dei dotti almeno nello stesso grado che la descrizione posteriore del medico Joannes Comneno che fu stampata nel 1701 », e di cui una edizione abbiamo anche presso B. MONTFAUCON, *Palaeographia graeca*, Parigi, 1708, pp. 433-499 (ibid. nota 2). Questa relazione è riprodotta in parte da Hofmann (ibid. p. 160 ss.) di su la copia autentica esistente negli archivi di Propag. (*Scritture riferite, Grecia*, vol. 2, pp. 69-81; *Lett. ant.* vol 264, p. 263-272). Risulta da essa che il Rossi visitò 16 monasteri, cioè: *Dionysios, Megale Laura, Caracallos, Philotheos, Iviron, Stauronikita, Pantocrator, Coutloumousion, Vatopedion, Esphigmenon, Chilandarion, Zographos, Castamoniton, Dochiarion, Xenophon, Xeropotamos.* Il Rossi, da persona colta e fine osservatore di edificii e di

uomini, si dilunga volentieri nella pittura dei luoghi, delle costruzioni, delle reliquie sacre, delle opere d'arte, dei codici manoscritti che potè osservare nella sua esplorazione. I monasteri di Dionysios e Megale Laura erano i più importanti per i fini della missione: era opinione costante presso la Propaganda, che guadagnate all'unione quelle due sedi, facilmente le altre numerose ne avrebbero seguito l'esempio. Ciò è detto nella memoria conservata negli archivi di detta Congreg. in cui si parla della prima relazione del Vasilopolo e si delibera di scrivere al metropolita cattolico di Russia (*Acta*, anno 1626-7, p. 297v-298, 2 ottobre 1627. Vedi più indietro); quivi infatti fra le altre cose è detto: ...*et postremo eosdem monachos* (ruteni, di cui sopra) *linguae graecae vulgari incumbere debere, ut cum monachis monasterii Dionysiani et S. Laurae de praedicta unione agere possint, nam si illa duo monasteria ad eam perducantur, cetera facilius eorum exemplum sequentur.* Il Rossi adunque si trattiene a lungo su quei due monasteri e parla dei monaci con molti riguardi. Dell'igumeno di Megale Laura dice che non soleva mai parlar male della Chiesa latina come solevano gli altri, ma che non voleva aiuti da quella perchè temeva che il papa volesse trarlo al rito latino e per paura che i Turchi sapendo di pratiche con Roma non venissero in sospetto di intese politiche e se ne vendicassero sui monaci. In quel monastero stesso il Rossi prese parte alle funzioni liturgiche, e rileva che i monaci cantavano *scienter et suaviter*, ma leggevano *incorrecte et rustice*, e narra che in quell'occasione trovò modo di spiegare loro alcuni passi scritturali su cui i monaci lo interrogavano, e che spiegando insinuava qualche accenno sulla Chiesa Romana; dice che i monaci ascoltavano questi accenni *hilariter* e che essi stessi chiamavano sempre il papa con gli appellativi di μακαριώτατος e παναγιώτατος. In quel convento trovò l'ex patriarca costantinopolitano Antimo, il quale aveva lasciato il patriarcato al successore Cirillo Lukaris a condizione che gli fornisse una sufficiente somma in denaro per poter vivere in comunità monastica col decoro dovuto alla sua qualità. Questo ex patriarca aveva quivi gli onori di vero e proprio igumeno e dava egli la benedizione prima della mensa, come espressamente nota il Rossi: il quale aggiunge che quello aveva intenzione di recarsi a Roma, ma ne lo impediva la troppo grave età. Prosegue il Rossi descrivendo le misere condizioni dei monasteri di Caracallos e Philoteos; il primo era dedicato ai santi Pietro e Paolo; da questo particolare volle il Rossi introdurre coi monaci il discorso sulla Chiesa Romana i cui fondatori erano anche titolari del loro monastero: ma quelli gli troncarono il discorso dicendo che i latini erano eretici. Nel monastero di Iviron il Rossi ebbe cortesissime accoglienze; i monaci vollero che tenesse loro un sermone spirituale e poi lo accomiatarono fornendolo di abbondante viatico. Pari accoglienza ebbe nei monasteri di Stauronikita e Pantocrator, i cui mo-

naci trovò ben disposti anche verso la chiesa Romana e il Sommo Pontefice. Lo stesso gli accadde al ricco monasterio di Coutlomousion, dedicato alla Trasfigurazione di Cristo; i monaci lo accomiatarono con molte delicatezze e pregandolo di ritornar presto fra loro; di là il Rossi si recò al monastero di Vatopedion, che trovò in condizioni miserrime: *adeo vetus et dirutum ut civitas desolata sive, ut melius, dicam spelunca latronum videatur.* Dice che quando introduceva il discorso sulla Chiesa latina, *multi monachi subridebant.* Passò poi il Rossi al monastero di Esphigmenon, o Simenum, com'egli lo denomina, dedicato all'Ascensione di Cristo; quei monaci non volevano udir parlare del papa: *...cum sermo meus esset de Papa deque eius bona voluntate, « quid nobis, inquiunt... et Papae? Nolumus a Papa nos quidquam, cum sit a nobis segregatus. »* V'era però quivi un vescovo greco, di nome Erissi o Ierisso, il quale dimostrò sentimenti molto favorevoli verso la Chiesa latina e rivolse fra altre queste parole al Rossi: « poichè fosti incaricato di assumere informazioni sui nostri costumi, non dimenticarti di informare il papa anche delle nostre miserie. Ma io temo che voialtri venendo qui non abbiate tosto ad andarvene come già altre volte, non potendo adattarvi al nostro rigido tenore di vita ». Queste parole possono gettare qualche luce anche sui precedenti missionarii, forse anche sul Vasilopolo che, come vedemmo, presto rimase sfiduciato della missione e mostrò desiderio di abbandonarla. Visitati i monasterii di Chilandario, dedicato alla Purificazione della Vergine, e di Zographos, abitato da monaci russi, passò a quello di Castamonito, ch'egli dice edificato da Costante, figlio di Costantino, *vetustissimum et pauperrimum,* al quale proposito aggiunge che tutti i monasterii di Monte Santo erano *pauperrimi* eccetto quattro cioè: Dionysios, Megale Laura, Iviron (Hiberorum) e Pantocrator (Omnipotentis nel testo di Rossi). Nel monastero di Castamonito il Rossi trovò *monachos faciles ad conversionem.* Invece in quello di Dochiario, dedicato agli arcangeli e costrutto da Niceforo III Botaniate (1078-1081), quando volle introdurre il discorso sul papa i monaci montarono su tutte le furie: ... *inveni ego, cum de Papa tractarem, non homines sed dracones.* Di là si diresse al monastero di Xenophon, indi a Xeropotamo, dedicato ai Quaranta Martiri; quivi trovò *quendam abbatem nomine Constantium, durissimum et obstinatissimum hominem.*

È detto sopra che quando il Rossi si recò al monastero di Vatopedion e cercò di perorare la causa dell'unione, *multi monachi* (sono parole sue) *subridebant.* Tuttavia la visita del Rossi in quel cenobio non fu senza frutto, perchè vi trovò un ex igumeno di nome Ignazio il quale si mostrò favorevole agli approci con Roma. Sulle prime le sue mire erano interessate, perchè intendeva rivolgersi alla Propaganda per soccorsi pecuniarii, forse per consiglio e incoraggiamento dello stesso Rossi. Abbiamo due lettere in favore di questo Padre Ignazio di Vatopedion indirizzate

alla Propaganda e redatte in volgare: nella prima (Propag. *Lett. ant.* vol. 264, p. 277, Roma 1628; HOFMANN, p. 165), l'ignoto protettore di Padre Ignazio allora presente in Roma, sollecita per quest'ultimo alcune limosine appellandosi ad alcune indulgenze concesse da Eugenio IV e dai successori ai monaci calcidici; parimente chiede che Ignazio e i suoi vengano raccomandati ai Principi cristiani. Attesta che Ignazio e i suoi monaci sono assai ben disposti verso Roma e sarebbero pronti ad abbracciare l'unione decretata dal Concilio Fiorentino, ma non osano palesarsi per paura dei Turchi. Nella seconda lettera (Prop. *Lett. ant.* vol. 264, p. 276; HOFMANN, ibid.) l'ignoto protettore si rivolge a Propaganda per chiedere che sia concesso ad Ignazio ex igumeno di Vatopedion « almeno un aiuto di sosta per il suo ritorno, e perchè vuol trattare l'unione stabilita nel Concilio Fiorentino e proporla a tutti gli altri monasteri; » e prosegue: « per questo dimanda una patente per modo di instrutione, e se vuol anco mandare alcun huomo fidato in sua compagnia per questo negotiato, accetterà volentieri etc.. » Sì l'una chè l'altra lettera è indirizzata al Card. Bandini Prefetto di Propaganda, e sono del 1628. Le proposte del P. Ignazio ebbero buona accoglienza; una memoria registrata negli Archivi di Propaganda con la data del 29 novembre 1628 (Prop. *Acta,* anno 1628, p. 173-173v; HOFMANN, p. 167) stabilisce che, udita la relazione di Canachio Rossi e le proferte di P. Ignazio ex igumeno di Vatopedion, si assegni al detto P. Ignazio un compagno idoneo per iscopo di missione al Monte Santo, e che loro siano date precise istruzioni circa l'azione da svolgere e sopratutto allo scopo di fondare una o parecchie scuole, dove con l'istruzione possa farsi strada l'idea dell'accordo con la Chiesa latina. La fondazione di una scuola come mezzo di propaganda antiscismatica era un'idea maturata, pare, in seguito alle relazioni di Canachio Rossi. Si sperava di agire mediante la coltura, e si comprendeva che trattandosi di dissipare i pregiudizi contrarii all'unione era cosa urgente combattere l'ignoranza che di ogni pregiudizio è madre. Non ci è noto quali fossero i resultati della iniziativa del P. Ignazio e in qual misura questi abbia potuto corrispondere alle fiducia che si era posta in lui. I documenti hanno qui una lacuna non piccola e per trovare tracce di un'analoga iniziativa dobbiamo scendere fino al 1637, anno in cui troviamo stabilito al Monte Santo un nuovo missionario, cioè Niccolò Rossi, nipote di Canachio (questi trovavasi ora in Roma), il quale era riuscito a fondare la scuola già otto anni addietro progettata col P. Ignazio. Una lettera a Niccolò Rossi trovasi nei Registri di Prop. (*Lett. Reg.* vol. 17, p. 19-19v; HOFMANN, p. 169) con la data del 31 marzo 1637; in essa si dà lode a Niccolò per le buone relazioni da lui mandate e lette in adunanza di Propaganda, circa i resultati che la scuola da lui fondata cominciava a dare; gli si assegna una provvisione annua di 60 scudi. Nella stessa lettera

è detto che un fratello di Niccolò, Don Andrea Rossi, era in Venezia e che a lui era stata prima affidata la missione e l'annua somma sopradetta; non consta per qual motivo Don Andrea non si recò a Monte Santo e lasciò la missione al fratello. Comunque sia di ciò, possiamo constatare i progressi fatti da Niccolò leggendo le sue relazioni, due del 1636 (20 febbraio e 15 giugno), quelle cioè che erano state lette in seno a Propaganda come ora s'è detto, e un'altra del 20 marzo 1638 (Prop. *Lett. ant.* vol. 264, p. 300-303; vol. 293, p. 305-305v; HOFMANN pp. 170-173). Da queste lettere risulta che Niccolò Rossi aveva fissato la sua residenza nel monastero di Protato (i monasteri del Monte Santo erano in tutto una ventina), il quale, dice Niccolò: « non è altro se non molte celle in forma di città un po' discoste l'una dall'altra, con una chiesa in mezzo, grande e bella. » Quivi Niccolò nel 1636 aveva iniziato a sua scuola a cui intervenivano dieci scolari. A questi egli, e forse qualche altro missionario cattolico greco suo aiutante, insegnavano i rudimenti delle lettere e anche nozioni di teologia, o per dirla con sue parole testuali: « ...dieci scolari che studiano diverse lettioni et alcuni de Sacramentis. » Continua Niccolò dicendo: « Perchè sono molti che non sanno che vuol dir sacramento. » Fra le lezioni si alternavano conferenze spirituali, generalmente al giorno di sabato. Niccolò esprime la speranza che gli scolari crescano di numero: « passato che sarà questo orribil freddo, che dalle nevi et ghiacci non possono camminare... » Aggiunge che il freddo gli impediva pure di prender contatto con gli altri monasteri « per esser lontano l'uno dall'altro, » ma passato l'inverno vi si sarebbe recato. Lamenta di non poter aver facili comunicazioni con Roma o almeno col vicariato Patriarcale di Costantinopoli: « sì per esser il luogo separato dalla conversatione degli huomini, ma anco per li gran freddi et per i bertoni corsari che stettero tutto l'inverno intorno il Monte Santo, a Longo et Cassandra, onde gli altri navigli soliti venire non arrivano, per non essere da essi molestati e danneggiati. » Nella lettera del 15 giugno dello stesso anno (1636) il Rossi dice che il numero degli scolari « va quotidianamente crescendo, » e che alcuni fuggono dai monasteri per venire a studiare. Presentemente ne aveva circa diciasette; l'insegnamento insisteva particolarmente sui sacramenti, per potere in questo campo insinuare la prassi Romana ed eliminare le divergenze dottrinali e liturgiche. Dalla lettera del 20 marzo 1638 apprendiamo notizie più particolari intorno alla condizione di questi scolari e alla natura dell'insegnamento. Erano ordinariamente giovani *cellioti*, ossia abitanti in prossimità dei monasteri e in qualche modo dipendenti da quelli. Niccolò dice che soltanto i cellioti « studiano e fanno profitto, » e li distingue nettamente da « quelli delli monasteri, » i quali non frequentano la scuola più di un anno: « et la causa è perchè non li lasciano, parte perchè tutti vorrebbero la stessa licenza e così

lascierebbono l'amministratione delli monasteri... parte perchè non anderebbono girando per il mondo a domandar eleemosine per li monasteri, ma se ne vanno subito (come dicono essi) a farsi vescovi et metropoliti; onde benchè molti siano capacissimi et desiderosi d'imparare, per queste cause vengono ad esser impediti. » Aggiunge che gli igumeni preferivano rilasciare dai monasteri coloro che desideravano studiare, anzichè conceder loro quanto chiedevano, e ciò per le ragioni suddette. Presentemente Niccolò aveva 13 scolari « tutti cellioti; » altri otto avevano abbandonato i monasteri in seguito al divieto loro fatto dai propri singoli igumeni di frequentare più oltre la scuola. Niccolò espone in questa lettera il programma di studio: « ...attendono alcuni alla grammatica et humanità, altri al trattato de Sacramentis; » a questo proposito insiste sulla loro ignoranza in fatto di sacramenti, specialmente, sull'Eucaristia e la Penitenza: « ...molti sacerdoti celebravano quotidianamente la Messa et non sapevano dove consista il sacramento della Eucharistia et... molti confessano et non assolvono affatto... » Scopo dell'insegnamento era di preparare sacerdoti cattolici; nella lettera del 15 giugno 1636 sopra accennata il Rossi ci descrive l'esame sostenuto da uno dei suoi scolari per essere ordinato diacono: « ...Et havendo inteso che uno de' scolari haveva da consecrarsi per diacono, l'ho esercitato respondere in tutte le cose appartenenti al diaconismo... Et chiamati molti monaci ho fatto che lo interrogasse il vescovo, il che ricusandolo esso... l'interrogavo io avanti il vescovo et i Padri presenti etc.. » Il vescovo di cui qui si parla era quello di Monte Santo che da alcuni giorni era venuto al Protaton. Nell'esame di quell'ordinando diacono il Rossi ebbe cura di introdurre la questione riguardo al momento della consacrazione nella Messa e di provare con S. Giovanni Crisostomo « nell'omilia seconda de proditione Judae et cena Domini » che essa conforme al rito latino e alla didascalia relativa, si effettua « quando si dicono le parole dominicali. » Dalle relazioni del Rossi risulta dunque che la scuola era buon mezzo di propaganda, ma che lo sviluppo di essa era gravemente ostacolato dalla opposizione degli igumeni. Gli scolari da 17 nel 1636 sono scesi a 13 nel 1638: prova che gli ostacoli crescevano invece di diminuire. Tanto che il Rossi finisce col dire (lett. 20 marzo 1638) che si dovrebbe pensare anche a stabilire al Monte Santo un convento cattolico e anche più di uno: « L'intento mio principale è di vedere, se potessimo haver costà qualcun monasterii, dove potessero esser superiori alcune persone virtuose del collegio (ossia del Collegio Greco in Roma) e ivi facessero la scuola, dove gli altri rettori non potrebbero commandare et che rinnovassero la disciplina monastica et il coenobio perfettamente come in Italia, sicchè gli altri potessero haverlo per esempio et che si mettessero ad imitarlo. Il che se fosse, non è dubbio che la edificatione et il frutto spirituale, che si

richiede dalla S. Congregatione et la S. Chiesa Apostolica, si farebbe con somma gloria del Signore et frutto delle anime et esaltazione della S. Chiesa. »

Niccolò Rossi restò al Monte Santo fino al 1641; probabilmente nella primavera di quell'anno lasciò la missione e si trasferì a Salonicco sotto la protezione di Atanasio Patellaro arcivescovo di quella città ed ex Patriarca di Costantinopoli; il Rossi trasferì colà anche la sua scuola in attesa del momento opportuno per far ritorno al Monte Santo, quando cioè le autorità turche avessero condotto a termine certe perquisizioni e censimenti di persone che quivi e nella Macedonia stavano compiendo, probabilmente in odio agli stranieri immigrati. Ciò risulta da una memoria della Propaganda riportata da HOFMANN (pp. 173-174; Propag. *Acta*, anno 1640-1641; p. 376v 377v ; 2 luglio 1641). La Propaganda prendendo atto di questo trasferimento, rivolge parole di encomio al Rossi e dispone che gli sia scritto per invitarlo a significare se crede più proficua la residenza in Salonicco o in Monte Santo, per quanto riguarda lo scopo precipuo dell'opera sua, cioè l'unione degli scismatici con Roma. Risulta ancora da questo documento che il Rossi aveva chiesto in suo aiuto alcuni padri Cappuccini francesi; di che la S. Congreg. dispone che sia interpellato l'ambasciatore di Francia.

Nel 1642 Niccolò Rossi moriva, e Propaganda stabilisce di sostituirlo nella direzione della scuola greco-latina di Monte Santo col sacerdote Niccolò Logotheta, alunno del Collegio Greco in Roma, che ne aveva fatto espressa domanda, e di fornirgli il vestiario di rito greco e la provvisione annua di 30 scudi per tre anni, oltre 30 scudi pro viatico *cum onere continuandi scholam latinorum, quam in Monte Sancto vel in Thessalonica exercebat D. Nicolaus Rubeus, anno praeterito vita defunctus.* Queste nuove disposizioni risultano da due altre memorie archiviate negli *Atti di Propaganda* (*Acta*, a. 1642-43, p. 316- 316v 20 marzo 1643, e p. 331, 20 aprile 1643) con le date del 20 marzo e del 20 aprile 1643. Da esse pare ricavarsi che la scuola fosse stata nuovamente trasferita dallo stesso Rossi prima di morire, da Tessalonica al Monte Athos. In questo anno stesso i monaci di Monte Santo (non consta di quale o di quali cenobii) chiedevano una chiesa di rito greco in Roma; Propaganda rispondeva (*Acta*, a. 1642-43 p. 393v 21 luglio 1643) che quella da essi richiesta non era *in loco salubris aëris* e che si sarebbe pensato a designarne loro un'altra. Nella loro richiesta i monaci offrivano in compenso di stabilire in Monte Santo un reparto per accogliere i monaci di regola Basiliana che dall'Italia volessero recarsi colà; ciò risulta dal documento ora citato.

Nel 1646 (7 maggio) Propaganda scriveva al Nunzio Apostolico in Parigi per interessarlo circa una nuova scelta di Padri Minimi francesi versati nel greco da mandare in missione all'Athos; osserva che quei

Padri sono i meglio addatti per la loro austerità che s'avvicina alla disciplina dei monaci calcidici: «..... perchè la religione de' Minimi vive quasi nel medesimo modo che li monaci del detto Monte, non mangiando mai carne, come fanno li Minimi » (Prop. *Lett. Reg.*, vol. 24, p. 65v 7, maggio 1646; HOFMANN, p. 176).

Sullo stesso argomento Propaganda scriveva nell'anno successivo (17 giugno 1647; *Prop. Lett. Reg.* vol. 25, p. 70v ; HOFMANN, p. 177) all'ambasciatore francese a Costantinopoli per sapere se la missione dei Minimi avrebbe potuto entrare in Monte Santo e quivi stabilirsi: « Havendo questa Santa Congregatione de Propaganda Fide pensato d'instituire una missione di tre Padri francesi dell'ordine de' Minimi di S. Francesco di Paula nel Monte Santo, giudicata da molti necessaria per istruire almeno li monaci Basiliani giovani nelle lettere greche et a poco a poco farli capaci delle verità cattoliche, avanti di pigliare la risolutione intorno a quella ha giudicato bene etc. »

Con l'identica data della precedente e pure in volgare, abbiamo in *Atti di Prop.* altra lettera al Nunzio di Parigi per significargli che la Congr. aveva approvato i tre padri proposti dal Provinciale dei Minimi e per sapere se quelli potranno entrare in Macedonia dato il loro abito disforme dal rito greco e che potrebbe dar sospetto ai Turchi, sulla qual cosa si era già scritto all'ambasciatore francese in Costantinopoli; si chiede anche per qual motivo la missione tanto tardasse a partire (Prop. *Lett. Reg.*, vol. 25, p. 71-71v ; HOFMANN, p. 177). Non sappiamo quale fosse l'esito di questa missione.

Dal fatto però che Propaganda pensò ai Minimi, sembra risultare che l'opera del defunto Niccolò Rossi fosse distrutta o ridotta all'estremo e che Niccolò Logotheta, che come sopra s'è detto, gli fu destinato successore, non riuscisse a ricostituirla.

Dal 1650 in poi troviamo al Monte Santo i Padri Gesuiti; non consta quando vi si introdussero e in seguito a quali pratiche; da alcuni documenti editi da HOFMANN (ibid. p. 178 e ss.) appare che i monaci stessi dell'Athos avevano offerto ai Gesuiti una residenza per fondarvi o ricostituirvi una scuola:..... *Monachi S. Basilii, qui in Monte Atho ad sex millia in viginta* (sic) *duobus monasteriis divisi habitant, saepius nos invitarunt ad eos in litteris et pietate informandos et iam nunc invitant offeruntque ad stabiliendam residentiam locum venalem mille aureis, quod non videtur contemnendum. Ex hoc enim Monte educuntur omnes totius Graeciae confessarii, concionatores, episcopi et metropolitae, adeo ut qui huiusmodi monachos instruat, universam Graeciam in capite erudire videatur* (Da una lettera di Isaac d'Aultry S. J. al P. Gen. Piccolomini S. J. Marsiglia, 7 ottobre 1650; HOFMANN, p. 178).

Questo brano di lettera tolto dagli archivi della Compagnia di Gesù accenna a una nuova fase della scuola cattolica all'Athos. Non possiamo

per ora farne cenno per mancanza dei necessari documenti. Rileveremo soltanto che nel 1650 l'opinione intorno all'importanza di conquistare all'unione cattolica i monaci calcidici era identica a quella manifestata dall'Ingoli nel 1628 e implicitamente ammessa nella Bolla di papa Innocenzo del 1213: cioè che espugnata quella rocca dello scisma, la causa dell'unione avrebbe rapidamente progredito e presto condotto a quel resultato che il Concilio Fiorentino invano si augurava.

S. C.